Altan GÖKALP
CNRS

L'INTRODUCTION DE L'ENSEIGNEMENT DU TURC DANS LE SYSTÈME ÉDUCATIF FRANÇAIS

Partis avec la vague migratoire originaire de Turquie, qui se dessine à partir des années 1960, les migrants venus de ce pays constituent aujourd'hui, une génération après, une diaspora de près de trois millions de personnes réparties inégalement dans l'Union Européenne. On sait que l'Allemagne en recueille le plus grand nombre avec quelque deux millions. La France, pour sa part, en compte quelque 250000.

Avec une Turquie de soixante millions d'habitants à la lisière de l'Union Européenne, qui y est associée et attend d'en devenir membre à part entière, cette communauté linguistique turcophone qui vit à l'heure du village planétaire avec les télévisions satellitaires, les quotidiens à grande diffusion à travers toute l'Europe, constitue une présence linguistique et culturelle permanente et active dans notre environnement socioculturel.

Par ailleurs, la langue turque est parlée aujourd'hui par quelque cent vingt millions de personnes dans le monde, non seulement en Turquie proprement dite, mais aussi dans les Balkans, l'Iran, l'Asie Centrale et la Chine. Avec plus de la moitié des locuteurs, le turc de Turquie, qui a produit une importante littérature écrite à audience internationale et qui est utilisé jusque dans les nouvelles technologies de communication et d'information, sert de langue-référence.

Très tôt, la question de l'enseignement de la langue turque aux enfants des migrants originaires de ce pays s'est posée en Europe, et la plupart des pays d'accueil ont mis sur pied des dispositifs d'enseignement de cette langue dans le cadre de l'accès aux *Enseignements des langues et cultures d'origine* (ELCO).

La directive 77/486/CEE (Scolarisation des enfants de migrants) de la Commission des Communautés Européennes visant à la scolarisation des enfants des migrants est entrée en vigueur en juillet 1981. Cette directive se fixait les objectifs suivants:
— assurer un enseignement d'accueil comprenant notamment un enseignement intensif de la langue du pays d'accueil;
— assurer la formation initiale et continue des enseignants en charge des enfants de travailleurs migrants.

PROMOUVOIR L'ENSEIGNEMENT DE LA LANGUE ET CULTURE D'ORIGINE

Les dispositions de la directive s'appliquent non seulement aux enfants originaires des Etats-membres, mais aussi des pays tiers (Yougoslavie, Turquie, pays du Maghreb).

En France, c'est depuis 1925 qu'il était possible d'organiser, dans les écoles françaises, des cours de langue vivante assurés par des «moniteurs étrangers», mais c'est à partir de 1973 que l'on a entrepris de mettre sur pied un dispositif nouveau basé sur des accords bilatéraux. Huit pays sont actuellement concernés par cette modalité qui couvre 5.000 écoles et 120 000 enfants pour un enseignement de «Langue et culture d'origine» dispensé par 1 400 enseignants étrangers. Quelque deux cents instituteurs recrutés à partir de la Turquie se chargent de cet enseignement dans l'école élémentaire et le collège.

Ce système pose néanmoins de nombreux problèmes d'organisation des cours (heures, salles, déplacements hors temps scolaire des élèves mineurs), ainsi que de contenus et méthodes pédagogiques: là où on pouvait espérer une coordination entre les enseignants, on assiste surtout à un transfert pur et simple des méthodes et contenus de langues des pays d'origine, créant des disparités avec la pédagogie appliquée dans l'école française: autant de sources de nombreuses frustrations.

Dans le cas de l'enseignement du turc, la question était d'autant plus préoccupante qu'une vieille tradition de turcologie et d'«études turques» considère l'enseignement et la recherche universitaire dans ce domaine comme pôle d'excellence au plan national et international, alors que quelque 80 000 élèves[1] issus de familles de langue et de tradi-

[1] Données 1993.

tions turques poursuivent leurs études dans le système éducatif français. Il s'agit donc d'un ensemble qui est potentiellement concerné par les études turques.

Toutefois, si tout le monde ou presque s'accorde sur la nécessité et l'utilité de l'enseignement de la langue turque dans le système éducatif français et européen, des doctrines sensiblement différentes sont à envisager quant à sa mise en œuvre. Ainsi, l'introduction de l'enseignement du turc en langue vivante choisie en rang 1, 2 ou 3 relève d'un système et d'une philosophie tout à fait différents de la perspective «langue et culture d'origine» pour la génération issue de l'immigration. Il ne s'agit plus de l'enseignement d'une langue dans une perspective identitaire mais de l'accès à l'une des grandes langues de culture et de communication du monde à partir de l'enseignement didactique d'une langue — soit-elle maternelle — en langue étrangère, et cela, du collège à l'université et au doctorat.

C'est donc autour de l'idée de l'enseignement du turc en langue étrangère — y compris pour les élèves issus de l'immigration turque — que s'est déployée la mise en place du dispositif de l'enseignement du turc au lycée. Une charge de mission de l'Inspection Générale de l'Éducation Nationale (IGEN) a été créée pour le turc à partir de la rentrée 1993, prenant le relais de plusieurs années de missions d'études et de consultations. Le principe a été officiellement annoncé lors du voyage officiel du Ministre français des Affaires étrangères en Turquie en mars 1994. L'arrêté ministériel du 21 novembre 1994 met en place le dispositif juridique qui régit le statut de l'enseignement de cette «quinzième langue officielle» du système éducatif[2]. Dès la rentrée 1994-95, des classes expérimentales ont vu le jour, à Paris au Lycée Racine, dans la région parisienne et en Alsace.

Objectifs de l'enseignement du turc au lycée: l'argument du nombre

L'enseignement du turc s'adresse à tous les élèves de collèges et de lycées qui désirent étudier cette matière en première, deuxième ou troisième langue vivante.

Si les élèves issus de familles originaires de Turquie peuvent s'y intéresser au premier chef, puisqu'ils y trouveront les moyens de

[2] Le français, l'anglais, l'allemand, l'espagnol, l'italien, le portugais, le russe, l'arabe, le polonais, le néerlandais, le danois, l'hébreu, le japonais, le chinois, le grec moderne.

l'approfondissement d'un environnement linguistique et culturel familial, l'apprentissage de cette langue concerne également les «grands débutants» de toutes origines, à chaque niveau du cursus.

Les enjeux sont nombreux et les motivations d'apprentissage, diverses. Les programmes, expérimentaux pour une durée de deux ans, intègrent ces dimensions dans leurs objectifs.

Dans la mise en perspective des objectifs, il convient de tenir compte du devenir de ce qu'on peut appeler le schéma linguistique européen. En effet, le schéma de l'Union Européenne se dessine plutôt comme une structure à trois langues:

— l'anglais pour tous, sans lequel une carrière professionnelle raisonnable s'avère de plus en plus difficile;

— une des «grandes langues»: français, allemand, espagnol;

— enfin une troisième langue «d'identité culturelle» nationale/régionale/communautaire etc.

Un tel schéma est bien entendu contestable et contesté: du danois au grec moderne, de l'italien au portugais, nombre de langues «nationales» se voient mal reléguées dans l'ensemble des «petites langues». Les données statistiques sont néanmoins têtues. Prenons le cas de la France.

Pour la répartition des langues étrangères apprises en «première langue» dans l'enseignement public secondaire, les données sont les suivantes pour l'année 1993-1994[3]:

	ANGLAIS	ALLEMAND	TOTAL
6e/5e	1 199 231 (86.2%)	174 349 (12.5%)	1 390 668
4e/3e	903 746 (83.6%)	163 479 (15.1%)	1 079 888
2de/1e/Terminale	1 007 474 (83.7%)	176 608 (14.6%)	1 202 913

Hormis l'anglais et l'allemand — qui parvient à peine à 15% des élèves qui apprennent une première langue étrangère obligatoire au lycée — point de salut: dans l'ordre, l'espagnol, le russe, le portugais, l'italien et l'arabe se partagent les quelque 1,5% des élèves.

Qu'en est-il des langues étrangères prises en «deuxième langue»?

[3] Source: Ministère de l'Éducation Nationale, Direction de l'Evaluation et de la Prospective (DEP), Enquête N°. 16.

	6e/5e		4e/3e		2de/1e/Terminale	
ALLEMAND	4 009	(19,8%)	243 703	(23,1%)	176 608	(18,5%)
ANGLAIS	10 223	(50,7%)	170 668	(16,2%)	177 767	(18,6%)
ESPAGNOL	2 134	(10,6%)	570 677	**(54,2%)**	**446 010**	**(46,9%)**
ITALIEN	938	(4,6%)	59 773	(5,7%)	39 241	(4,1%)
ARABE	108	(0,5%)	200	(0,1%)	1 553	(0,1%)
PORTUGAIS	65		717		456	
RUSSE	106		2 381	(0,2%)	401	(0,5%)
TOTAL	201 50	(100%)	1 052 058	(100%)	951 567	(100%)

En deuxième langue, l'espagnol occupe la place principale avec la moitié des cas à partir de la quatrième, suivi de l'allemand et de l'anglais. Il convient de remarquer cependant que la très faible participation du russe, de l'arabe et du portugais concerne néanmoins un nombre important d'élèves en chiffres absolus.

C'est au niveau de la «troisième langue» que le sort des «petites langues» se décide: les données cumulées de la seconde, première, terminale donnent le tableau suivant:

Allemand	15 215	(13,3%)
Anglais	54	
Espagnol	38 440	(33,6%)
Italien	38 100	(33,3%)
Arabe	1 505	(1,3%)
Chinois	1 104	(0,96%)
Hébreu mod.	381	
Japonais	718	
Néerlandais	191	
Polonais	114	
Portugais	2 347	(2,0%)
Russe	7 547	(6,6%)
Autres	468	
Langues régionales	5 005	(4,4%)
Total:	114 371	(100%)

Sur la nouvelle scène des «troisièmes langues», on remarquera, outre la persistance de l'allemand, la part dominante des langues latines

(espagnol, italien, portugais) qui occupent à elles seules plus des deux tiers de l'espace, la montée significative du russe et surtout l'apparition des langues régionales. On remarquera enfin l'apparition, significative en chiffres absolus, de langues comme le chinois, le japonais, l'hébreu moderne, ainsi que la persistance significative et régulière de l'arabe littéral.

En d'autres termes, la niche écologique qui échoit aux langues de l'immigration et aux langues régionales est bien celle des secondes et surtout des troisièmes langues, bien qu'en chiffres absolus le nombre d'élèves concernés par les «petites langues» soit souvent très important.

Eu égard à la situation réelle, démographique, de l'enseignement de ces langues, plusieurs stratégies sont possibles.

En premier lieu, on peut relever une réaction de frustration des pays qui entendent défendre le statut de leur langue nationale (grec, turc, portugais, arabe, serbo-croate etc.). L'issue qui apparaît au premier chef est le «choix communautaire». C'est, grosso modo, le système américain: chaque «communauté ethnique» se charge elle-même, par ses propres moyens et, le cas échéant, par des subventions, d'assurer l'enseignement de sa langue et culture nationale. C'est, à peu de chose près, le système des ELCO (cf. *supra*) qui fonctionne dans l'école française, avec ses avantages et ses inconvénients, notamment au plan de l'intégration.

La deuxième stratégie est — en attendant peut-être un statut de langue obligatoire pour l'anglais, ce qui est loin d'être une boutade — d'aménager au mieux la pédagogie, les modalités (système de crédits par exemple) et les finalités des «petites langues», où le turc a une place privilégiée. Plus centrée sur la communication fonctionnelle, aménageant plus de place pour la culture et la civilisation vers la fin du cycle, cette stratégie accorderait une prime à la motivation, à la personnalisation, préparant de la sorte, pour les meilleurs et les plus motivés une entrée royale pour les études turques au niveau de l'université.

Les programmes

Les programmes sont centrés sur l'apprentissage du turc de Turquie, langue standard ayant fait l'objet d'une importante planification linguistique autour des années 1930, dont le résultat est ce qu'on appelle le «turc nouveau» ou le «turc épuré»(*öz türkçe*). Grâce à cette planification, qui visait la simplification du fonds lexical et des structures syntaxiques, il existe peu de formes irrégulières et d'exceptions et le fonds lexical est aujourd'hui simplifié et parfaitement inventorié.

Le choix du turc moderne de Turquie n'occultera pas deux autres ensembles extrêmement importants de faits ethno-linguistiques: moyen d'expression principal d'une vaste communauté culturelle, la langue turque dans ses différentes modalités historiques et géographiques structure un univers mental et intellectuel comparable à ceux des aires culturelles indo-européenne, sino-tibétaine, sémitique etc. Apprendre le turc, c'est aussi se donner les instruments d'une entrée dans l'univers linguistique ouralo-altaïque, constituant majeur du monde asiatique.

Le turc pratique de la Turquie contemporaine tel qu'il est employé dans le système scolaire, l'administration, les médias et les produits culturels issus de cette langue, constituera la base de l'apprentissage initial dont la finalité première est la compétence orale et écrite. Les médias écrits et audiovisuels trouveront une large place dans les enseignements et les exercices.

La culture nationale et républicaine, constitutive de l'identité culturelle des Turcs, se manifeste dans une littérature riche en poésie, romans et nouvelles à audience nationale et internationale. Un usage intensif sera fait de cette production culturelle du XXe siècle qui donne une image riche et diversifiée des différents aspects de la personnalité et de l'imaginaire des Turcs. Le fait que nombre de ces auteurs aient été traduits en français est un atout pédagogique qu'il convient de mettre à profit.

Un autre volet culturel comprend des éléments de culture traditionnelle, extrêmement vivants de nos jours encore: les épopées du «Fils de l'Aveugle» (Köroğlu), de Dede Korkut, la poésie, les contes, les comptines, les adages, etc. Il s'agit en l'occurrence de genres issus de l'enracinement profond de la culture turque dans sa mémoire traditionnelle.

Le volet «ottoman», qui couvre une vaste période et des genres extrêmement diversifiés, fera l'objet d'un traitement tardif, bien que les fondements de la culture ottomane (chroniques, relations de voyage, écrits sur l'art) puissent être introduits dès la classe de seconde. En terminale on accordera une place importante au XIXe siècle ottoman et à ses produits culturels: littératures, arts, écrits politiques etc. C'est également en terminale qu'on opérera une exploration de la genèse des cultures, langues et sociétés turques dans l'Asie Centrale des VI-VIIe siècles de l'ère chrétienne.

À titre expérimental, un premier ensemble d'auteurs et de textes est choisi pour ce programme. Chaque fois, le texte choisi — en dehors de

son intérêt linguistique et littéraire — est contextualisé, renvoyant à son temps, à un moment significatif de la culture et de la société turques. La liste suivante a été établie en collaboration avec des écrivains et critiques littéraires turcs[4]. Il s'agit, rappelons-le, d'une liste indicative, embryonnaire, d'auteurs et de titres significatifs de l'histoire sociale et culturelle, de l'histoire littéraire turque, susceptibles de constituer la base d'un programme général (Entre parenthèses: titres).

Romans:
a: «les classiques»
Hüseyin Rahmi Gölpınarlı
Halit Ziya Uşakligil
Reşat Nuri Güntekin (*Çalıkuşu*)
Mithat Cemal Kuntay (*üç Istanbul*)
Nahit Sırrı Örik (*Sultan Hamid düşerken, Kıskanmak*)
Abdülhak Şinasi Hisar (*Ali nizâmi beyin alafrangalığı*)
Sabahattin Ali (*Kuyucaklı Yusuf*)
Orhan Kemal
Kemal Tahir
Yaşar Kemal (La majorité de ses œuvres sont traduites en français)
Kemal Bilbasar (*Denizin çağırısı, cemo, memo*)
Samim Kocagöz (*Izmirin içinde*)

b: La «jeune génération»:
Yusuf Atilgan (*Aylak adam, anayurt oteli*)
Oğuz Atay (*Tutunamıyanlar*)
Orhan Pamuk (*Sessiz ev, Kara kitap*)
Mehmet Eroğlu (*Sessizliğin ortasında*)
Latife Tekin (*Sevgili arsız ölüm*)
Adalet Ağaoğlu (*Bir düğün gecesi*)
Sevgi Soysal (*Yeni şehirde bir öğle vakti, şafak*).

Poésie:
Tevfik Fikret
Cenab Şehabettin
Yahya Kemal
Ahmet Haşim

[4] Notamment Fethi Naci pour la critique littéraire.

Nazım Hikmet
Necip Fazıl Kısakürek
Faruk Nafiz (*Han Duvarları*)
Ahmet Hamdi Tanpınar
Ahmet Muhip Dranas
Orhan Veli
Cahit Sıtkı Tarancı
Oktay Rifat
Melih Cevdet Anday
Cahit Külebi
Behçet Necatigil
Ilhan Berk
Turgut Uyar
Edip Cansever
Cemal Süreyya
Sezai Karakoç
Ismet Özel

Nouvelles:
Ömer Seyfettin
Sabahattin Ali
Memduh Şevket Esendal
Sait Faik
Yachar Kemal
Oktay Akbal
Tarik Dursun
Nezihe Meriç
Vus'at O. Bener
Tomris Uyar
Ferit Edgü

Littérature traditionnelle:
Yunus Emre
Pir Sultan Abdal
Karacaoğlan
Dadaloğlu

La tentation communautaire ou le ressourcement des études turques? C'est entre ces deux pôles que se dessine donc le devenir de l'enseigne-

ment de la langue turque dans le système éducatif français aujourd'hui. Au delà de ce dilemme l'enjeu est européen: quel place pour le turc dans le concert de langues de l'Union Européenne? Tout porte à croire que c'est en quittant le ghetto des «langues de l'immigration» et en enrichissant «les études turques» que l'enseignement du turc pourra soutenir une concurrence qui s'annonce déjà très rude dans la coexistence des langues en Europe.

A.G.

APPENDICE

EXTRAIT DU JOURNAL OFFICIEL RELATIF À L'ENSEIGNEMENT DE LA LANGUE TURQUE DANS LES LYCÉES ET COLLÈGES

Arrêté du 21 novembre 1994 relatif à l'introduction d'un enseignement de langue turque dans les collèges et les lycées d'enseignement général et technologique
NOR: *MENL9401994A*

Le ministre de l'éducation nationale,
Vu la loi n° 75-620 du 11 juillet 1975 modifiée relative à l'éducation;
Vu la loi n° 89-486 du 10 juillet 1989 d'orientation sur l'éducation modifiée;
Vu l'arrêté du 22 décembre 1978 modifié relatif aux horaires et effectifs des classes de quatrième et de troisième des collèges;
Vu l'arrêté du 17 janvier 1992 portant organisation de la classe de seconde des lycées d'enseignement général et technologique;
Vu l'arrêté du 15 septembre 1993 portant organisation et horaires des classes de première et terminale des lycées sanctionnés par le baccalauréat général;
Vu l'avis du Conseil supérieur de l'éducation du 13 octobre 1994,

Arrête:

Art. Ier. — Est créé à compter de la rentrée scolaire 1994-1995 un enseignement de langue turque en collège en qualité de langue vivante II et en lycée d'enseignement général et technologique en qualité de langue vivante II et de langue vivante III.

Art. 2. — Cet enseignement est ouvert en classe de quatrième de collège, seconde et terminale de lycée d'enseignement général et technologique à compter de la rentrée scolaire 1994-1995.

Il est ouvert en classe de troisième de collège et première de lycée d'enseignement général et technologique à compter de la rentrée scolaire 1995-1996.

Art. 3. — Cet enseignement est mis en place dans un certain nombre d'établissements désignés par le ministre de l'éducation nationale sur propositions des recteurs d'académie. Les programmes d'enseignement feront d'abord l'objet d'une expérimentation nationale conduite par le directeur des lycées et collèges, d'une durée de deux ans, à l'issue de laquelle une première évaluation sera réalisée.

Art. 4. — Le présent arrêté sera publié au *Journal officiel* de la République française.

Fait à Paris, le 21 novembre 1994.

Pour le ministre et par délégation:
Le directeur des lycées et collèges,
C. FORESTIER

LES SONS VOCALIQUES DU TURC STANDARD CONTEMPORAIN DE TURQUIE (PARLER D'ISTANBUL)

CONVENTION

Les signes diacritiques:

~ Oppose ou opposition.

– Concernant les sons vocaliques

[:] Son vocalique long et/ou allongement du son vocalique bref.

– Concernant les sons consonantiques

[˯] Voisement.

[.] Non-voisement.

[–] Vélarisation.

[ʲ] Palatalisation.

[ʿ] Aspiration.

Les symboles utilisés dans la représentation phonologique:

Frontière faible de mot; côté du mot susceptible d'être affixé

Frontière forte de mot; côté du mot non susceptible d'être affixé.

+ Frontière de morphème simple à l'intérieur du mot (la notion de «morphème» a été empruntée à la terminologie de la grammaire distributionnelle — notion qui se rapproche le plus de celle de Troubetzkoy —).

Les symboles utilisés dans les règles:

+ Frontière de syllabe uniquement «dans le contexte de …».

Frontière de mot uniquement «dans le contexte de …».

( ) Facultatif et/ou relatif.

La formulation de règle:

A→B / —: A devient B / dans le contexte de …

Le turc standard contemporain de Turquie ou turc standard[1] (parler d'Istanbul) possède huit sons vocaliques dans les mots monosyllabiques turcs[2] et à la syllabe initiale des mots polysyllabiques turcs[2]: [a], [ɯ], [ɔ], [u], [ɛ], [i], [œ], [y]. Par contre, nous ne rencontrerons dans la (les) syllabe(s) subséquente(s) que six sons vocaliques; cela est dû à la règle des sons vocaliques, dite non harmonique (dysharmonie) de largeur 1. → *NON HAR.L.1.:*

$$\text{«}\begin{bmatrix} +\text{vocalique} \\ \begin{Bmatrix} +\text{postérieur} \\ -\text{postérieur} \end{Bmatrix} \\ +\text{labial} \\ -\text{haut} \end{bmatrix} \rightarrow \begin{bmatrix} +\text{vocalique} \\ \begin{Bmatrix} +\text{postérieur} \\ -\text{postérieur} \end{Bmatrix} \\ -\text{labial} \\ -\text{haut} \end{bmatrix} \Big/ \begin{bmatrix} +\text{vocalique} \\ \begin{Bmatrix} +\text{postérieur} \\ -\text{postérieur} \end{Bmatrix} \\ +\text{labial} \\ \alpha\,\text{haut} \end{bmatrix}_{+-} \text{»}^{3}$$

ces six sons vocaliques sont: [a], [ɯ], [u], [ɛ], [i] et [y].

Selon la règle NON HAR.L.1., les sons vocaliques [ɔ] et [œ] sont absents des syllabes non initiales des mots turcs[4], sauf [ɔ] du suffixe progressif {– (I) –jər –}[5] et dans les mots composés (en nombre très restreint).

Les sons vocaliques longs [a:], [i:], [u:] ne se trouvent que dans les mots empruntés au persan et à l'arabe. Dans l'orthographe turque, l'accent circonflexe que nous trouvons sur ces trois voyelles:

A) marque les sons vocaliques longs âli «haut(e), éminent(e), élevé(e)» [a:l^{j}i], fikrî «intellectuel(elle)» [fik^{cj}ri:], mûciz «miracle» [mu:d͜žiz];

B) note la palatalisation des sons vocaliques [a:] et [u:] précédés des sons consonantiques [kʿ], [g], [ɫ] et parallèlement certains sons consonantiques vélaires et vélarisés [kʿ], [g] et [ɫ] si ces derniers précèdent les sons vocaliques [a:] et [u:]. Nous formulons ces deux phénomènes phonétiques comme suit:

[1] Halidun Şen, *Les changements phonétiques et phonologiques du turc standard contemporain de Turquie (parler d'Istanbul)*, ISSN: 0294-1767, Numéro de code 88.03.06931/89, Doctorat Nouveau Régime. 88/Paris III, © A.N.R.T. Université de Lille III, p. 271.

[2] Cf. 4.

[3] Cf. 1, p. 281.

[4] Ce terme comprend tous les mots d'origine turque et tous les mots d'origine étrangère à condition que ces derniers aient subi la naturalisation totale au niveau phonétique et phonologique (cf. 1, pp. 209-219.).

[5] Cf. 1. pp. 23, 34, 40, 121-125, 149.

1)

[a:] → [ɑ] ou [ɑ:] / { [kʿ] [g] [ɫ] } —

[u:] → [y] ou [y:]

2)

[kʿ] → [kᶜʲ]

[g] → [gʲ] / — { [ɑ] ou [ɑ:] [y] ou [y:]) }

[ɫ] → [lʲ]

Pour des raisons phonétiques évidentes, le phénomène 2 ne peut pas être en état de réalisation sans que le phénomène 1 le soit. La règle de palatalisation vocalique et consonantique liée → «PAL.V.C.LI.»[6], rüzgâr «vent» [ryzgʲɑr] ou [ryzgʲɑ:r] (rare), zulüm «oppression» [zulʲym] ou [zulʲy:m] (rare), les deux formulations 1 et 2, la règle PAL.V.C.LI. et les exemples ci-dessus servent à constater que le turc standard tend à éviter, dans l'usage quotidien, les sons vocaliques longs. A noter que la règle PAL.V.C.LI. n'est pas applicable aux mots d'emprunt à consonne finale palatalisées à l'origine: kabul «acceptation» [kʿabulʲ] ou [kʿabu:lʲ] (rare), kemal «perfection» [kʿʲεmalʲ] ou [kʿʲεma:lʲ] (rare). Il faut souligner que ce phénomène n'est pas propre à la phonétique du turc standard;

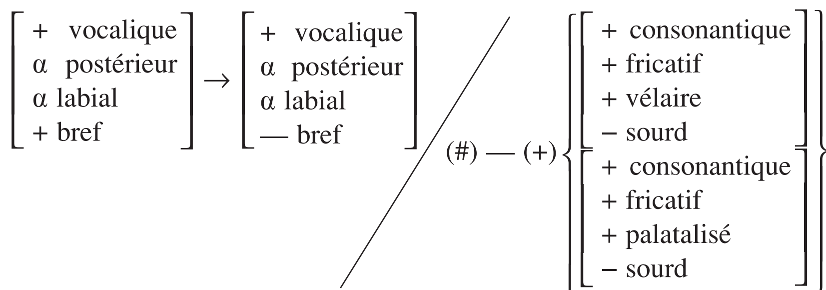
C) dans les emprunts arabes, les sons vocaliques [a:] et [i:] permettent la distinction entre les paronymes et les homonymes: âdet «moerse, coutume, habitude» [a:dεtʿ] ~ adet «nombre» [adεtʿ], hâkim «juge» [h̯a:kʿʲim] ~ hakîm «sage» [h̯akʿʲi:m];

D) le son vocalique [i:] marque à la fois les adjectifs relatifs et ethniques arabes et évite une homonymie éventuelle. Ainsi, il ne permet pas une confusion avec d'autres [i] à la finale des mots: ilmî «scientifique» [ilʲmi:] ~ilmi «sa science» [ilʲmi], fikrî «intellectuel(elle)» [fikʿʲri:] ~fikri «sa pensée» [fikʿʲri] etc. Les sons vocaliques longs palatalisés ou non, n'ont jamais fait partie intégrante de la phonétique des mots turcs du turc standard.

Quant aux sons vocaliques allongés du turc standard [a:], [ɯ:], [ɔ:][7], [u:], [ε:], [i:], [œ:][7], [y:], ils ne peuvent être allongés que dans certains environnements phoniques identiques. Nous concevons la règle d'allongement vocalique → ALLONGE.V. comme suit:

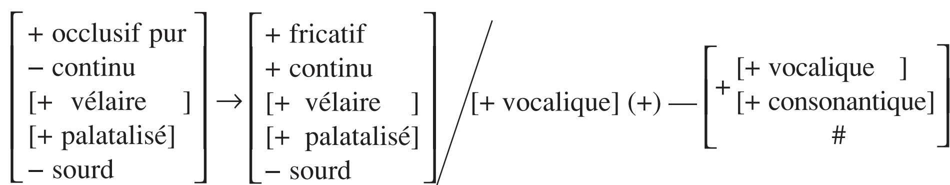
[6] Cf. 1, pp. 284 et 285.

[7] Ils se trouvent uniquement dans les mots monosyllabiques turcs et à la syllabe initiale des mots polysyllabiques turcs.



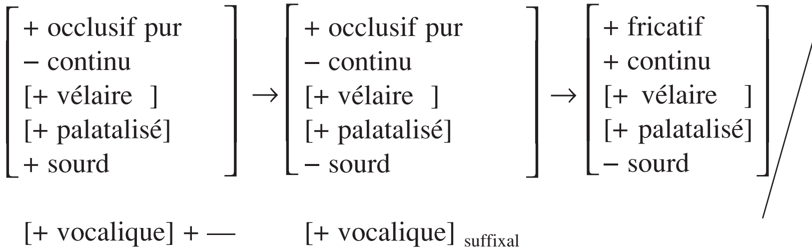
Exemples:
ağaç «arbre» [a:γat̮š],
ılığ-ı «tiède + accusatif» [ɯɫɯ:γɯ],
eğri «courbe» [ɛ:γʲri],
boğ- «verbe étrangler» [bɔ:γ],
söğüt «peuplier» [sœ:γʲytˁ],
konuğ-u «hôte + accusatif» [kˁɔnu:γu],
köpüğ-ü «mousse + accusatif» [kˁʲœpˁy:γʲy],
ver-eceğ-i-m «verbe donner + intentif[8] + son vocalique insertif + première personne du singulier» [vɛrɛd̮žɛ:γʲim] etc. Donc, les sons consonantiques [γ] et [γʲ] à l'origine [– continu], respectivement [kˁ], [kˁʲ] et [g], [gʲ], lorsqu'ils deviennent [+ continu] à travers la neutralisation à la médiane, à l'intervocalique et à la finale, en fonction de leur position dans les contextes suivants, provoquent l'allongement du son vocalique précédent:

Contexte I



[8] Réécriture phonologique: {-(j)-Ad̮žAG-}.

Contexte II, progressivement



Ces sons vocaliques allongés ne peuvent pas être traités dans la phonétique du turc standard comme s'ils avaient le trait général — cela est également valable pour le système phonologique du turc standard. Il en est de même pour le son vocalique [a] devenu [α] par snobisme ou affectation au sein d'une couche sociale des classes moyennes et [e] de el «monde, étranger» [el^j] intermédiaire entre [ɛ] et [i], dans certains parlers de l'Anatolie, devenu en turc standard [ɛ] de el «main» [ɛl^j]. A travers ce changement el «monde, étranger» est devenu homonyme et homophone de el «main». Nous pensons que le son vocalique [e] de certains parlers d'Anatolie est le résidu phonétique d'un état ancien du turc commun, dans lequel le nombre des sons vocaliques s'élevait à dix-huit:

série postérieure	série antérieure
[a], [ɯ], [ɔ], [u]	[ɛ], [e], [i], [œ], [y]
[a:], [ɯ:], [ɔ:], [u:]	[ɛ:], [e:], [i:], [œ:], [y:]

Il s'agit de seize sons vocaliques, sans compter les sons vocaliques [e] et [e:], l'intégralité de ce groupe ne survivant qu'en turkmène à la syllabe initiale des mots et en yakoute dans les mots monosyllabiques. Le turc standard contemporain de Turquie n'a conservé que huit sons vocaliques dudit groupe: [a], [ɯ], [ɔ], [u], [ɛ], [i], [œ] et [y] dans les mots monosyllabiques turcs et à la syllabe initiale des mots polysyllabiques turcs. Dans les syllabes subséquentes, le turc standard élimine les sons vocaliques [ɔ] et [œ] à travers la règle NON HAR.L.1. comme nous l'avons précisé. Les traits distinctifs phonétiques de l'étiquette phonétique — articulatoire perceptive – des sons vocaliques précités sont les suivants:

[a] postérieur (vélaire), non-arrondi (non-labial), bas (ouvert).
[ɯ] postérieur (vélaire), non-arrondi (non-labial), haut (fermé).
[ɔ] postérieur (vélaire), arrondi (labial), bas (ouvert).

[u] postérieur (vélaire), arrondi (labial), haut (fermé).
[ɛ] antérieur (palatal), non-arrondi (non-labial), bas (ouvert).
[i] antérieur (palatal), non-arrondi (non-labial), haut (fermé).
[œ] antérieur (palatal), arrondi (labial), bas (ouvert).
[y] antérieur (palatal), arrondi (labial), haut (fermé).

Les sons vocaliques du turc standard présentent une parfaite symétrie. Il est possible de les classer, toujours au niveau articulatoire perceptif, sans entrer dans une description trop particularisante de la phonétique acoustique[9]. Notre classification prend pour premier critère les mouvements de la langue: le lieu d'articulation — la position horizontale de la langue — qui indique et/ou montre le point d'orientation de la langue dans la cavité buccale. Lorsque la partie postérieure de la langue se dirige vers le palais mou, nous obtenons des sons vocaliques postérieurs (vélaires) — série postérieure — au nombre de quatre [a], [ɯ], [ɔ] et [u]; les sons vocaliques antérieurs (palataux) — série antérieure — également au nombre de quatre [ɛ], [i], [œ] et [y], sont obtenus par le soulèvement de la partie antérieure dudit organe vers le palais dur. Ainsi, en articulation profonde, le turc standard possède deux séries de quatre sons vocaliques, qui s'opposent par le trait [± postérieur] et cette opposition sert de base à la première loi d'harmonie vocalique.

En articulation de hauteur et/ou d'aperture (degré d'aperture) — position verticale de la langue — le turc standard à deux séries déterminées par les mouvements verticaux de la langue — le mode d'articulation; la série basse [a], [ɛ], [ɔ], [œ], la série haute [ɯ], [i], [u], [y], qui s'opposent par le trait [± haut]. Cette opposition sert de base à une distinction entre deux classes de sons vocaliques, l'une suffixale, l'autre concernant la (les) syllabe(s) non-initiale(s) des racines des mots turcs.

Intervient ensuite la position des lèvres — le lieu d'articulation —, qui permet de faire la distinction entre les sons vocaliques non-arrondis et arrondis. Par la projection des lèvres, nous obtenons ces derniers, cependant il ne faut pas oublier l'existence du phénomène de la compensation[10]. Ainsi, le turc standard, en articulation de largeur, a deux séries de quatre sons vocaliques. La série non-arrondie [a], [ɯ], [ɛ], [i], la série

[9] Nous estimons qu'utiliser toutes les données de la phonétique acoustique, qui sont exagérément précises, pour un classement au niveau articulatoire perceptif n'est pas nécessaire.

[10] Si le locuteur n'arrondit pas ses lèvres, les autres organes (les résonateurs) de l'appareil phonatoire se modifient pour réaliser le son à atteindre.

arrondie [ɔ], [u], [œ], [y], qui s'opposent par le trait [± arrondi]. L'opposition précitée sert de base à la deuxième loi d'harmonie vocalique.

La symétrie parfaite présentée par les sons vocaliques du turc standard nous permet de les classer dans l'espace, suivant les corrélations de profondeur, de hauteur et de largeur, qui ne se réfèrent qu'aux trois dimensions de l'espace.

Nous avons ainsi constaté que chacun des six groupes, appartenant aux trois dimensions (corrélations), est constitué de quatre sons vocaliques et à l'intérieur de chaque groupe il existe une affinité d'articulation commune.

En projection orthogonale, les sons vocaliques du turc standard se présentent selon notre conception en trois dimensions, par un tas de sable «polyèdre ayant pour bases deux rectangles dont les côtés sont parallèles et pour faces latérales des trapèzes»[11] — les arêtes n'étant pas concourantes. Cette figure à trois dimensions, aux avantages multiples, fait apparaître clairement:

— les relations spatiales de contraste et d'affinité qui existent entre les huit sons vocaliques du turc standard,
— toutes les relations entre les huit sommets,
— les oppositions à l'intérieur de trois dimensions à travers les traits [± postérieur], [± labial] et [± haut],
— les lois d'harmonie vocalique,
— le sens du développement du vocalisme du turc standard en prenant pour point de départ le son vocalique [a] ou [ɛ], par la voie d'affinité double (contraste simple).

Autres avantages de cette figure:

— elle permet de donner deux significations, respectivement, aux lignes continues et aux lignes discontinues et elle évite que les continues et les discontinues aient la même signification, ainsi la lecture devient plus claire et l'information s'enrichit. Ce qui n'est pas le cas du cube.
— elle évite l'augmentation en nombre des dessins divers, qui rendent la lecture pénible, supprimant les sauts multiples d'un sommet à d'autres, et écarte le risque de confusion. Ce qui n'est pas le cas de l'octogone.

[11] *Dictionnaire encyclopédique Quillet*, publié sous la direction de Raoul Mortier, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1953, Volume F-K, p. 2353, définition extrapolée à partir du paragraphe sur le tas de cailloux.

« u ɯ»[12]

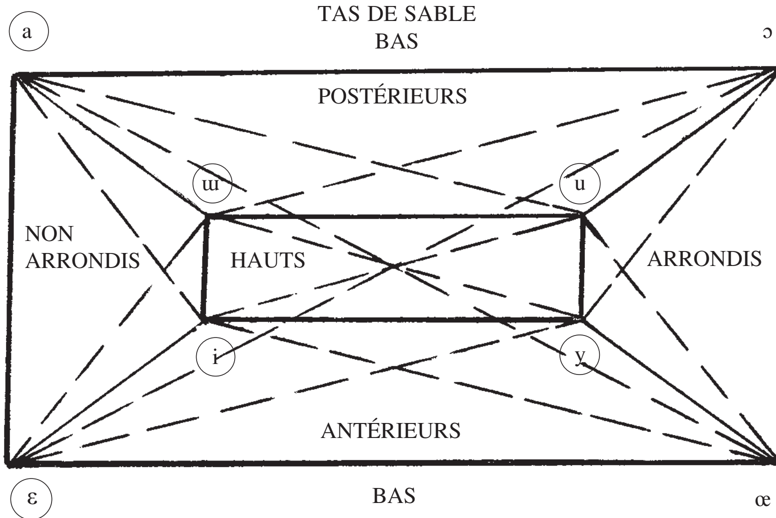
HAUTS
y i
POSTÉRIEURS
NON
ARRONDIS ANTÉRIEURS ARRONDIS
ɔ
a
BAS
œ ɛ

« »[13]

V
HAUTS
y u
i ɯ
ANTÉRIEURS
H H’
POSTÉRIEURS
œ ɔ
ɛ BAS a
V’

[12] J. Deny, *Principes de grammaire turque*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1955, pp. 57 et 174.

[13] Cf. 12 p. 175.



Les conventions simples et sans exception rendent notre figure, tas de sable en projection orthogonale, à la fois exhaustive et déchiffrable.

— Les sons vocaliques qui présentent une triple affinité (le son vocalique peut très bien se succéder à lui-même; ce qui revient à une identité) sont situés aux angles de deux rectangles entourés d'un cercle; a, ɯ, u, ɛ, i, y.

— Ceux qui présentent une double affinité (contraste simple) sont situés aux extrémités de chaque ligne continue; a/ɛ, a/ɯ, a/ɔ, ɯ/u, ɯ/i, ɔ/u, ɔ/œ, u/y, ɛ/i, ɛ/œ, i/y, œ/y (12 couples).

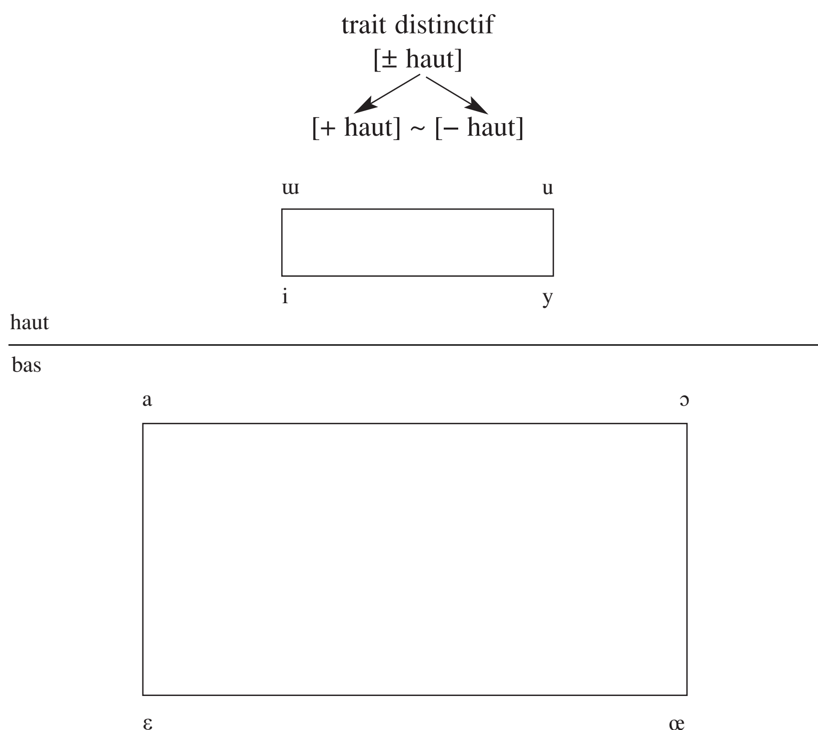
— Ceux qui présentent une affinité simple (double contraste) sont situés aux extrémités de chaque ligne discontinue; a/u, a/i, a/œ, ɯ/ɔ, ɯ/ɛ, ɯ/y, ɔ/ɛ, ɔ/y, u/i, u/œ, ɛ/y, i/œ (12 couples).

— Ceux qui présentent entre eux zéro affinité (triple contraste) ne sont reliés par aucune ligne continue ou discontinue. Le principe qui se dégage est le suivant: absence de ligne égale absence d'affinité; a/y, ɯ/œ, ɔ/i, u/ɛ (4 couples).

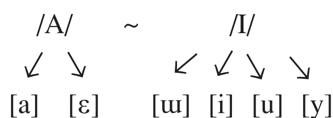
Les traits distinctifs phonétiques de l'étiquette phonétique — articulatoire perceptive — qui définissent les sons vocaliques du turc standard, étant immédiatement perceptibles, mettent en évidence la nature de ces affinités en fonction des conventions suivantes:

— Les quatre sons vocaliques, qui sont des sons vocaliques bas ou «ouverts», sont situés aux sommets du grand rectangle (grande base).

— Ceux qui sont des sons vocaliques hauts ou «fermés» sont situés aux sommets du petit rectangle (petite base). Il est plus clair d'isoler les deux rectangles de hauteur (d'aperture).

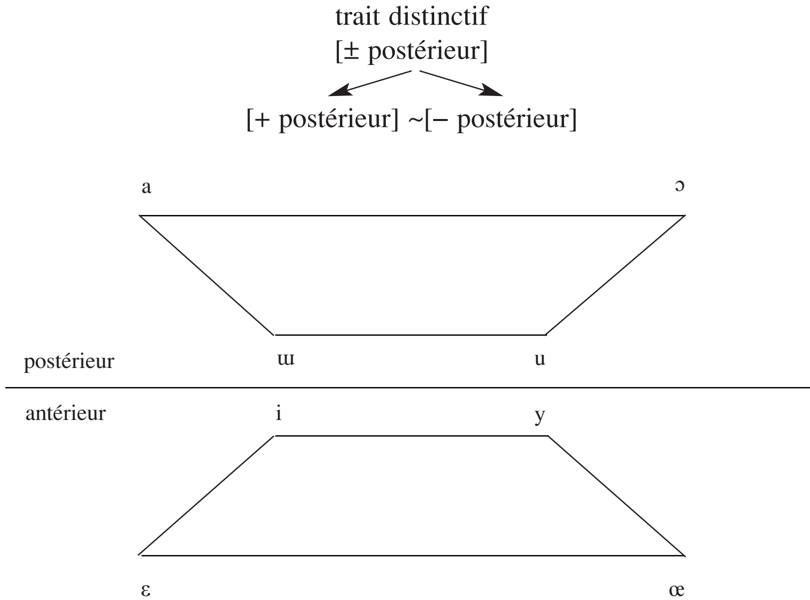


Cette opposition sert également de base à une distinction de deux archiphonèmes de la (des) syllabe(s) non initiale(s) des mots turcs et des suffixes du turc standard dans les mots d'emprunt:



— Ceux qui constituent des sons vocaliques postérieurs sont situés aux sommets du trapèze, lequel, pour le lecteur, représente la face postérieure du tas de sable.

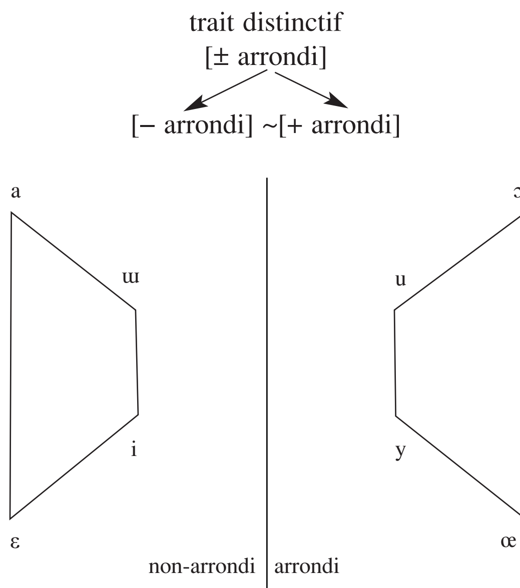
— Ceux qui constituent des sons vocaliques antérieurs sont situés aux sommets du trapèze, qui représente la face antérieure de ladite figure. Il est préférable d'isoler les deux trapèzes de profondeur.



L'opposition des traits [+ postérieur] et [– postérieur] sert de base à la première loi d'harmonie vocalique dont la règle est la suivante (à part quelques exceptions): l'harmonie vocalique progressive de profondeur → *HAR.V.P.P.*

$$\begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \alpha\text{ postérieur} \\ \alpha\text{ arrondi} \\ \alpha\text{ haut} \end{bmatrix} \longrightarrow \begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \left\{\begin{matrix} +\text{ postérieur} \\ -\text{ postérieur} \end{matrix}\right\} \\ \alpha\text{ arrondi} \\ \alpha\text{ haut} \end{bmatrix} \Big/ \begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \left\{\begin{matrix} +\text{ postérieur} \\ -\text{ postérieur} \end{matrix}\right\} \\ \alpha\text{ arrondi} \\ \alpha\text{ haut} \end{bmatrix} + \text{—}$$

— Ceux qui constituent des sons vocaliques non-arrondis sont situés aux sommets du trapèze de gauche.
— Ceux qui constituent des sons vocaliques arrondis sont situés aux sommets du trapèze de droite. Nous isolons les deux trapèzes de largeur pour rendre la lecture plus claire.



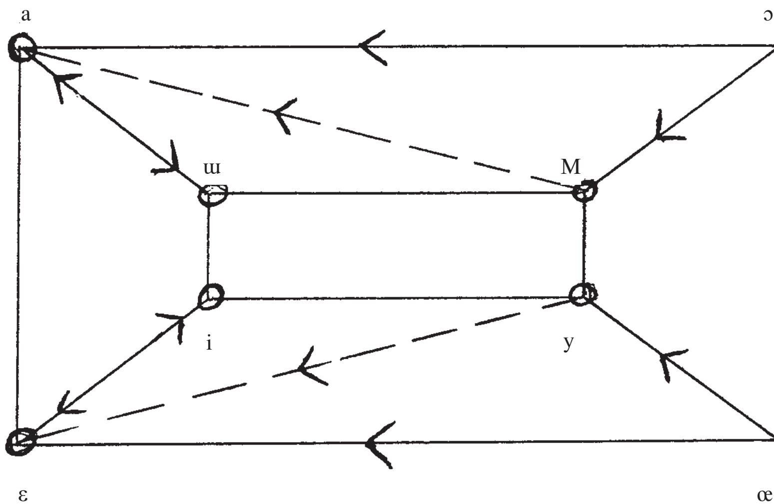
L’opposition des traits [+ arrondi] et [− arrondi] sert de base à la deuxième loi d’harmonie vocalique. Nous formulons la règle de la loi susnommée comme la suivante (les exceptions sont en nombre restreint et mises à part): l’harmonie vocalique progressive de largeur → *HAR.V.P.L.*

$$\begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \alpha\text{ postérieur} \\ \alpha\text{ arrondi} \\ \alpha\text{ haut} \end{bmatrix} \rightarrow \begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \left\{\begin{matrix} +\text{ postérieur} \\ -\text{ postérieur} \end{matrix}\right\} \\ \left\{\begin{matrix} +\text{ arrondi} \\ +\text{ haut} \end{matrix}\right\} \\ \left\{\begin{matrix} -\text{ arrondi} \\ \alpha\text{ haut} \end{matrix}\right\} \end{bmatrix} \Big/ \begin{bmatrix} +\text{ vocalique} \\ \left\{\begin{matrix} +\text{ postérieur} \\ -\text{ postérieur} \end{matrix}\right\} \\ \{+\text{ arrondi}\} \\ \{-\text{ arrondi}\} \\ \alpha\text{ haut} \end{bmatrix} + \text{—}$$

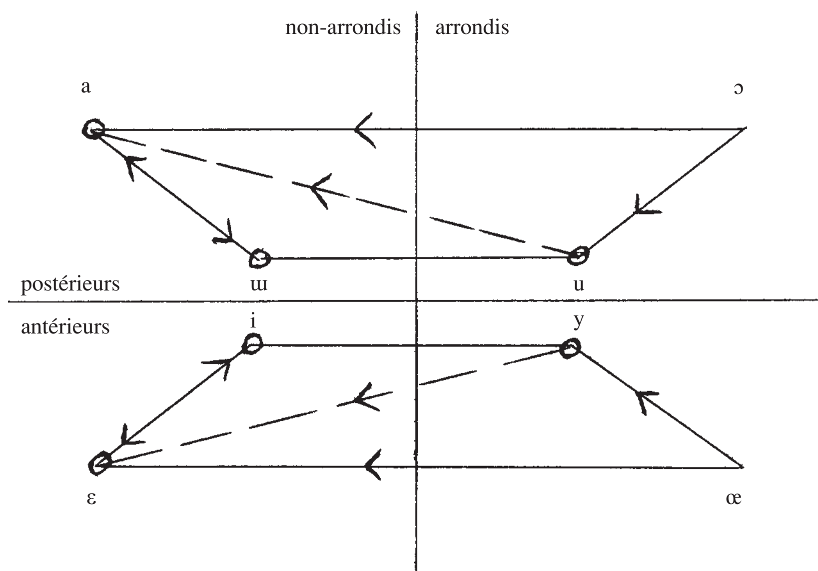
L’objet de notre étude étant les sons vocaliques du turc standard, nous n’approfondirons pas ce sujet, car l’harmonie vocalique mérite d’être traitée dans un autre article avec toutes ses règles et contre-règles. C’est la raison pour laquelle nous nous bornons à illustrer les deux lois fondamentales (exceptions mises à part) à travers les successions des sons vocaliques selon l’harmonie vocalique progressive dans une des applications du tas de sable.

CONVENTION:

Lignes *continues*: affinité *double*.
Lignes *discontinues*: affinité *simple*.
Lignes *verticales*: opposition *postérieurs/antérieurs*.
Lignes *horizontales*: opposition *non-arrondis/arrondis*.
Lignes *obliques*: opposition *bas/hauts*.
Flèche →: le son vocalique suivant.
Cercle O: le son vocalique qui se succède à lui-même.



Il est plus visible de séparer les deux trapèzes de profondeur par une ligne continue horizontale et, à titre accessoire, de les diviser en deux par une ligne continue verticale de largeur.



On peut, à ce stade[14], poser une loi générale de l'harmonie vocalique. Si le son vocalique de la syllabe précédente, à l'intérieur des mots turcs dérivés ou non dérivés, ou des mots suffixés, formés par les suffixes désinentiels et/ou dérivationnels à partir de ces mots (mono ou polysyllabiques), est postérieur ou antérieur et simultanément arrondi ou non-arrondi, le son vocalique de la syllabe subséquente sera de même nature, avec la réserve suivante: le son vocalique de certains suffixes sera haut et le son vocalique des suffixes restants sera bas, mais pour ce qui est de l'assimilation labiale, les sons vocaliques bas y échapperont et resteront non-arrondis. La règle suivante

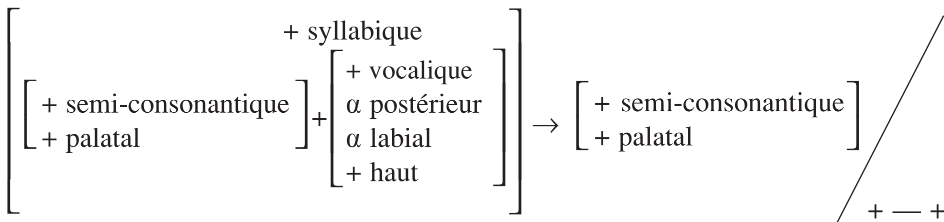
[pʿ]
[ɯ] → [u] / [a] + [b] —
[v]
[m] n'étant pas valable

pour un grand nombre des mots turcs de ce contexte — elle constitue l'exception à la loi générale de l'harmonie vocalique, mais elle a ses propres exceptions en nombre important, qui, d'ailleurs, ne sont que des

[14] A l'avenir, cette loi pourrait être modifiée.

prérogatives de la loi précitée –, cette règle, à notre avis, ne pourrait pas faire figure de loi générale de l'harmonie vocalique.

Une autre utilisation du tas de sable est celle qui consiste à représenter le développement théorique des huit sons vocaliques du turc par un fléchage; ainsi, les flèches sur les arêtes de ladite figure auront le pouvoir de montrer le sens du développement théorique du vocalisme du turc. Nous prenons le son vocalique [a] ou [ɛ] comme point de départ théorique. Notre choix de [a] ou [ɛ] s'appuie sur les raisons suivantes:
— les sons vocaliques hauts (fermés) étant des sons vocaliques, phonétiquement parlant (concernant le turc), faibles par rapport aux sons vocaliques bas (ouverts), aucun d'entre eux ne pourrait être pris comme point de départ; par exemple, le fait d'être des sons vocaliques insertifs, dans certains contextes, et la règle de FUSION 1[15] entre autres



témoignent de la faiblesse des sons vocaliques hauts.

Exemples: şarkı idi [šarkˁɯidi] → şarkıydı [šarkˁɯjdɯ] «était chanson»

##šarkɯ #i + di#

šarkˁɯidi	REEC.
šarkˁɯjidi	EPEN.C. (Epenthèse consonantique)
šarkˁɯjɯdi	HAR.V.P.P.
šarkˁɯjɯdɯ	HAR.V.P.P.
šarkˁɯjdɯ	FUSION 1 j + ɯ → j / + — +

[šarkˁɯjdɯ]

[15] Cf. 1 pp. 288, 289 et 391-397.

ne ile [nεilʲε] → neyle [nεjlʲε] «avec quoi»

##nε#ilε#

nεilʲε	REEC.	
nεjilʲε	EPEN.C.	
nεjlʲε	FUSION 1	j + i → j / + — +
[nεjlʲε]		

bu idi [buidi] → buydu [bujdu] «c'était»

bu # i + di

buidi	REEC.	
bujidi	EPEN.C.	
bujɯdi	HAR.V.P.P.	
bujɯdɯ	HAR.V.P.P.	
bujudɯ	HAR.V.P.L.	
bujudu	HAR.V.P.L.	
bujdu	FUSION 1	j + u → j / + — +
[bujdu]		

o ile [ɔilʲε] → öyle [œjlʲε] «ainsi»

ɔ # ilε#

ɔilʲε	REEC.	
ɔjilʲε	EPEN.C.	
œji^{+j}ε	HAR.V.R.P.	(Harmonie vocalique régressive de profondeur)
œjylʲε	HAR.V.P.L.	
œjlʲε	FUSION 1	j + y → j / + — +
[œjlʲε]	etc.	

— Quant aux sons vocaliques [ɔ] et [œ], ces derniers ne se trouvant qu'à la syllabe initiale des mots turcs, ils ne peuvent pas assumer le rôle de point de départ. Il ne reste que les sons vocaliques [a] et [ε].

FIGURE 1:
le point de départ théorique
est le son vocalique [a].

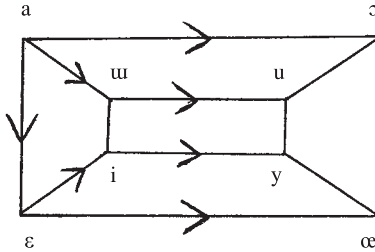
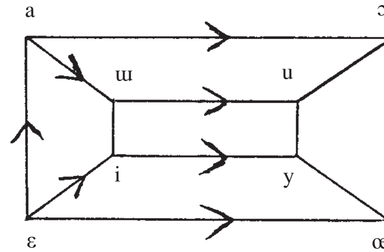


FIGURE 2:
le point de départ théorique
est le son vocalique [ɛ].



Le choix qu'il nous reste à faire entre les sons vocaliques [a] et [ɛ] comme point de départ n'a pas beaucoup d'importance. Le point de départ pourrait être [a] au lieu du [ɛ] FIGURE 1 ou [ɛ] au lieu du [a] FIGURE 2, cela ne modifie en rien le sens du développement du vocalisme du turc, sauf le point de départ. Ainsi, au lieu d'arriver au moins profond [ɛ] (du [a] au [ɛ]), par la première affinité double — contraste simple de profondeur – nous arriverons au plus profond [a] (du [ɛ] au [a]). Le contraste simple de hauteur deuxième affinité double nous offre les deux sons vocaliques hauts [ɯ] et [i] si le point de départ est le son vocalique [a]; si le point de départ est le son vocalique [ɛ], nous aurons [i] et [ɯ], qui s'opposent, dans les deux cas respectivement, à deux sons vocaliques bas soit [a] et [ɛ], soit [ɛ] et [a]. Nous aurons, par la troisième affinité double contraste simple de largeur, les sons vocaliques [ɔ], [œ], [u], [y] selon la FIGURE 1 ou [œ], [ɔ], [y], [u] d'après la FIGURE 2, qui s'opposent respectivement, dans les deux cas, aux sons vocaliques non-arrondis [a], [ɛ], [ɯ], [i] ou [ɛ], [a], [i], [ɯ], soit au total huit sons vocaliques.

En résumé, le tableau des sons vocaliques du turc d'Istanbul (le turc standard contemporain de Turquie) qui se dégage de tous ceux que nous avons projetés dans la présente étude est le suivant:

MODE D'ARTICULATION / LIEU D'ARTICULATION		Sons vocaliques antérieurs			Sons vocaliques postérieurs	
		arrondis	non-arrondis		non-arrondis	arrondis
Sons vocaliques hauts	brefs	y	i		ɯ	u
	longs*	y:	i:			u:
Sons vocaliques bas	brefs	œ**	ε	α(*)	a	ɔ**
	longs*			α:	a:	

* Uniquement dans des mots d'emprunt (lesquels n'ont pas subi la naturalisation totale).

(*) Le son vocalique [α], qui ne se trouve dans des mots turcs qu'en nombre très restreint, est réalisé dans une des couches sociales des classes moyennes des deux générations nées dans les années 1900 et 1920, et dans des mots d'emprunt. Exemples: [pˤɔɫatˤ] → [pˤɔlʲαtˤ] «nom propre d'une personne», [daɫakˤ] → [dalʲαkˤʲ] «rate», [εnstˤyrymant'αlʲ] emprunt «instrumental(e)».

** Ils ne se trouvent qu'à la syllabe initiale des mots turcs polysyllabiques ou dans des mots turcs monosyllabiques.

H.Ş.

BIBLIOGRAPHIE

BAZIN Louis, *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 2e édition, 1978, 201 p.

DELL François, *Les règles et les sons, introduction à la phonologie générative*, collection Savoir, Paris, Hermann, 1973, 282 p.

DEMİRCAN Ömer, *Türkiye Türkçesinin Ses Düzeni Türkiye Türkçesinde Sesler*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1976, 139 p.

DENY Jean, *Principes de grammaire turque («Turk» de Turquie)*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1955, 183 p.

MALMBERG Bertil, *Manuel de phonétique générale*, Éditions Picard, Paris, 1974, 272 p.

JAKOBSON Roman et WAUGH Linda, *La charpente phonique du langage*, traduit par Alain Kimm, Les Éditions de Minuit, Paris, 1980, 336 p.

Elizabeth A. ZACHARIADOU

Université de Crète

HISTOIRES ET LÉGENDES DES PREMIERS OTTOMANS

Le texte qui suit reprend essentiellement l'introduction et le commentaire qui accompagnaient ma traduction grecque de la plus ancienne partie de la chronique d'Ashikpashazade, laquelle, au dire de ce même auteur, reprend la chronique de Yakhshi Fakih[1]. J'ai naturellement tenu compte des publications parues depuis et, par endroits, j'ai modifié mon point de vue. Je remercie la rédaction de *Turcica* de me donner l'occasion de présenter ce travail dans une langue plus accessible aux turcologues.

I. ABRÉVIATIONS

ASDRACHA, *Rhodopes:* CATHERINE ASDRACHA, *La région des Rhodopes aux XIIIe et XIVe siècles, Étude de Géographie Historique, Beihefte der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher 49*, Athènes 1976.
BARKAN-MERIÇLI: Ö.L. BARKAN - E. MERIÇLI, *Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988.
BARTHOLD, *Histoire des Turcs:* W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs de l'Asie Centrale, Initiation à l'Islam 3*, Paris 1945.
BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches:* IRENE BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches sur les actes des règnes des sultans Osman, Orkhan et Murad I*, Societas Academica Dacoromana, Acta Historica VII, Munich 1967.
BOGDAN: J. BOGDAN, Ein Beitrag zur bulgar. und serb. Geschichtschreibung, *Archiv für Slavische Philologie*,13 (1891) 526-535.
BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

[1] E.A. ZACHARIADOU, Ιστορία καί θρύλοι των Παλαιών Σουλτάνων (1300-1400), Athènes 1991.

BZ: Byzantinische Zeitschrift.

CAHEN, *Turquie Pré-Ottomane:* CL. CAHEN, *La Turquie Pré-Ottomane*, Varia Turcica VII, Istanbul-Paris 1988.

CANTACUZENE: IOANNIS CANTACUZENI eximperatoris *Historiarum Libri IV*, ed. L. SCHOPIN, v. I-III, Bonne 1828-1832.

EI: E.J. Brill's First *Encyclopaedia of Islam*, 1913-1936, v. I-VIII, Supplement, Reprint 1987

EI[2]*:* *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden 1960-

FLEMMING, *Landschaftsgeschichte:* BARBARA FLEMMING, *Landschaftsgeschichte von Pamphylien, Pisidien und Lykien im Spätmittelalter*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes,* Deutsche Morgenlandische Gesellschaft, XXXV/1, Wiesbaden 1964.

GEORGIADES-ARNAKES: G. GEORGIADES-ARNAKES, *Οι Πρώτοι Οθωμααναοί, Συμβολή εις το πρόβλημα της πτωσέως του Ελληνισμού της Μικράς Ασίας (1282-1337)*, Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern 41, Athènes 1947.

GIESE, APZ: *Die altosmanische Chronik des Ašikpašazade*, Leipzig 1929.

GIESE, *Chroniken:* F. GIESE, *Die altosmanischen anonymen Chroniken, Tevarih-i al-i Osman in Text und Übersetzung herausgegeben II, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XVII 1*, Leipzig 1925.

GREGORAS: NICEPHORI GREGORAE *Byzantina Historia*, ed. L. SCHOPIN, v. I-II, Bonne 1829-1830, v. III, ed. I. BEKKER, Bonne 1855.

HAMMER, *Histoire:* J. HAMMER, *Histoire de l'empire ottoman*, trad. J.J. Hellert, v. I-XVIII, Paris 1835-1843.

IMBER, Legend: C. IMBER, The Legend of Osman Gazi, *Ott. Em.*, p. 67-75.

IMBER, Myth: C. IMBER, The Ottoman dynastic myth, *Turcica* 19 (1987) 7-27.

INALCIK, *CHI:* H. INALCIK, *The Central Islamic Lands in the Ottoman Period, The Cambridge History of Islam*, v. I, Cambridge 1970, p. 263-323.

INALCIK, Historiography: H. INALCIK, The Rise of Ottoman Historiography, *Historians of the Middle East*, eds. B. LEWIS - P.M. HOLT, London 1962, p. 152-167.

JANIN, *Grands centres:* R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975.

KANDES: B.I. KANDES, Η Προύσα, ήτοι αρχαιολογική, ιστορική, γεωγραφική καί ἐκκλησιαστική περιγραφή αυτής, Athènes 1883.

KISSLING, *Thrakien:* H.J. KISSLING, *Beiträge zur Kenntnis Thrakiens in 17. Jahrhundert, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XXXIII, 3,* Wiesbaden 1956.

KÖPRÜLÜ, *Origines:* M.F. KÖPRÜLÜ, *Les origines de l'empire ottoman, Études Orientales 3*, Paris 1935.

KREUTEL: R. KREUTEL, *Vom Hirtenzelt zur hohen Pforte, Frühzeit und Aufstieg des Osmanenreiches nach der Chronik: Denkwürdigkeiten und Zeitläufte des Hauses Osman vom Derwisch Ahmed, genannt Ašik-Paša-Sohn. Osmanische Geschichtsschreiber*, Graz-Vienne-Köln 1959.

LAIOU, *Andronicus II:* ANGELIKI E. LAIOU, *Constantinople and the Latins, The Foreign Policy of Andronicus II, 1282-1328*, Cambridge Mass. 1972.

LAIOU, *IEE:* ANGELIKI LAIOU, Ιστορία του Ελληνικού Έθνους, Βυζαντινός Ελληνισμός, Μεσοβυζαντινοί καί Υστεροβυζαντινοί χρόνοι, v. IX, Athènes 1979, p. 137-183, 214-243.

LEMERLE, *Aydın:* P. LEMERLE, *L'émirat d'Aydın, Byzance et l'Occident, Recherche sur «La geste d'Umur Pacha»*, Bibliothèque Byzantine, Études 2, Paris 1957.

MACRIDES, Saint and Sainthood: RUTH MACRIDES, Saint and Sainthood in the Early Palaiologan Period, *The Byzantine Saint, University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, S. HACKEL ed., Studies Supplementary to Sobornost 5, 1981, p.67-87.

MANGO-ŠEVČENKO: C. MANGO - I. ŠEVČENCO, Some churches and monasteries on the southern shore of the sea of Marmara, *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973) 236-277.

MELIKOFF, *Destan:* I. MELIKOFF-SAYAR, *Le Destan d'Umur pacha (Düsturname-i Enveri),* Bibliothèque Byzantine, Documents 2, Paris 1954.

MENAGE, Beginnings: V.L. MENAGE, The Beginnings of Ottoman Historiography, *Historians of the Middle East*, eds. B. LEWIS - P.M. HOLT, Londres 1962, p. 168-179. § MENAGE, Menakib: V. L. MENAGE, The Menakib of Yakhshi Faqih, *BSOAS* 26 (1963) 50-54.

MIKLOSICH-MULLER: FR. MIKLOSICH-I. MÜLLER, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi Sacra et Profana*, v. I-VI, Vienne 1860-1890.

MORAVCSIK, *Byzantinoturcica:* G. MORAVCSIK, *Byzantinoturcica,* v. I., *Die Byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker,* v. II. *Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen*, Berlin 1958.

OCAK, *Hétérodoxie:* A.Y. OCAK, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara 1989.

OIKONOMIDES: N. OIKONOMIDES, The Turks in Europe (1305-13) and the Serbs in Asia Minor (1313), *Ott. Em.*, p. 159-168.

Ott. Em.: The Ottoman Emirate (1300-1389), Halcyon Days in Crete I, A Symposium Held in Rethymnon 11-13 January 1991, ed. E. ZACHARIADOU, Rethymnon 1993.

PACHYMERES (1984): GEORGES PACHYMERES, *Relations Historiques*, ed. A. FAILLER, v. I-II, Paris 1984.

PACHYMERES (1835): GEORGII PACHYMERIS, *De Michaele et Andronico Palaeologis*, ed. IMM. BEKKERUS, v. II, Bonne 1835.

PHILES (Martini): MANUELIS PHILAE *Carmina inedita*, ed. AE. MARTINI, Naples 1900.

PHILES (Miller): MANUELIS PHILAE *Carmina*, ed. E. MILLER, v. I-II, Paris 1854.

PLP: E. TRAP - R. WALTHER - H.V. BEYER, etc., *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Komission für Byzantinistik, fasc. I-, Vienne 1976-. Addenda, 1981-.

RAMSAY, *Asia Minor:* W.M. RAMSAY, *The Historical Geography of Asia Minor,* Royal Geographical Society, Supplementary Papers IV, Londres 1890.

SAHILLIOGLU, Menzilname: H. SAHILLIOGLU, Dördüncü Muradın Bagdad Seferi Menzilnamesi (Bagdad Seferi Harp Jurnalı), *Belgeler*, v. 2/3-4 (1965) 1-35 et v. 13/17 (1988) 43-81.

SCHIRO: G. SCHIRO, *Cronaca dei Tocco di Cefalonia di Anonimo, Prolegomeni, Testo Critico e Traduzione*, Rome 1975.

SCHREINER, *Kleinchroniken:* P. SCHREINER, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, v. I-III, Vienne 1975-1979.

SPULER, *Die Mongolen in Iran:* B. SPULER, *Die Mongolen in Iran*, Berlin 1968.

TAESCHNER, Forschungen: F. TAESCHNER, Anatolische Forschungen, *ZDMG* 82 (1928) 83-117.

TAESCHNER, *Wegenetz:* F. TAESCHNER, *Das Anatolische Wegenetz nach Osmanischen Quellen, Türkische Bibliothek 22*, v. I-II, Leipzig 1924-1926.

VRYONIS, *Decline:* SP. VRYONIS, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Los Angeles-London 1971.

WERNER, *Osmanen:* E. WERNER, *Die Geburt einer Grossmacht — Die Osmanen (1300-1481),* Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte 32, Weimar 1985.

WITTEK, *Rise:* P. WITTEK, *The Rise of the Ottoman Empire*, London 1938.

WITTEK, Toponymie: P. WITTEK, Von der Byzantinischen zur Türkischen Toponymie, *Byzantion*, 10 (1935) 11-64.

WITTEK, Urkunden: P. WITTEK, Zu einigen frühosmanischen Urkunden, *WZKM*, v. 53 (1957) p. 300-313, v. 54 (1957) p. 240-256, v. 55 (1959) p. 122-141, v. 56 (1960) p. 267-284, v. 57 (1961) p. 102-117, v. 58 (1962) p. 165-197, et v. 59/60 (1963/1964) p. 201-223.

WZKM: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

YURDAYDIN, *Matrakçı:* H.G. YURDAYDIN, *Nasuhü's-Silahi (Matrakçı) Beyan-i Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Suleyman Han*, Ankara 1976.

ZACHARIADOU, Amourioi: E.A. ZACHARIADOU, Pachymeres on the «Amourioi» of Kastamonu, *Byzantine and Modern Greek Studies* 3 (1977) 57-70.

ZACHARIADOU, Holy war: E.A. ZACHARIADOU, Holy war in the Aegean during the Fourteenth Century, *Mediterranean Historical Review,* 4 (1989) 212-225.

ZACHARIADOU, Observations: E.A. ZACHARIADOU, Observations on Some Turcica of Pachymeres, *Revue des Études Byzantines*, 36 (1978) 261-267.

ZACHARIADOU, Oguz Tribes: E.A. ZACHARIADOU, The Oguz Tribes: The Silence of the Byzantine Sources, *Res Orientales IV, Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen*, 1994, p. 285-289.

ZACHARIADOU, Sandjaks: E.A. ZACHARIADOU, Lauro Quirini and the Turkish Sandjaks (ca.1430), *Journal of Turkish Studies, Raiyyet Rüsûmu, Essays presented to HALIL INALCIK on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students*, 11 (1987) 239-247.

ZACHARIADOU, *Trade and Crusade:* E.A. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1416)*, Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia 11, Venise 1983.

ZAKYTHINOS: D.A. ZAKYTHINOS, Μελέται περί της διοικητικής διαιρέσεως και της επαρχιακή διοικήσέως εν τῷ Βυζαντινῷ κράτει, *Epeteris Etaireias Byzantinon Spoudon* 17 (1942) 1-67, 18 (1948) 71-91, 19 (1949) 95-117, 21 (1951) 121-151, 22 (1952) 155-178, 25 (1955) 181-211.

ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

II. LES CHRONIQUES DE YAKHSHI FAKIH ET DE ASHIKPASHAZADE[2]

L'appellation «chronique de Yakhshi Fakih» est établie par convention, étant donné que cette chronique n'a pas été conservée dans sa forme originelle mais telle qu'elle a été intégrée à la chronique rédigée par Ashikpashazade à la fin du XV[e] siècle[3]. Il est en outre impossible de déterminer en quelle année Yakhshi Fakih finit le récit des événements, parce qu'Ashikpashazade ne donne qu'une vague indication: son récit se termine au règne de Bayezid I[er] (1389-1402) sans préciser s'il s'agit du début ou de la fin de ce règne; il semblerait cependant que Yakhshi Fakih ait rédigé son œuvre après la bataille d'Ankara: à partir d'une solide connaissance de l'histoire de cette période, Inalcik est arrivé à la conclusion que l'auteur tente de souligner la piété des premiers sultans de manière à présenter la défaite des Ottomans à Ankara comme le châtiment divin qui punissait Bayezid I[er] d'avoir négligé les principes de la religion islamique[4].

On peut également constater qu'Ashikpashazade a apporté de nombreuses modifications au texte dont il s'était servi: par exemple, le premier chapitre contenant l'arbre généalogique de la famille des sultans, lequel n'a été établi qu'au XV[e] siècle, représente une addition[5]. Il est également clair qu'Ashikpashazade, qui n'hésite pas à exercer son esprit critique en politique[6], utilise quelques événements du passé pour stigmatiser des événements contemporains. Ainsi la description du peu de biens qu'Osman aurait laissés à ses héritiers ne peut certainement pas rendre compte de la réalité; et il est invraisemblable qu'elle fut l'œuvre de Yakhshi Fakih. Il est au contraire probable que ce soit celle de Ashikpashazade qui visait sans doute à blâmer la politique de Mehemmed II[7]. Enfin Ashikpashazade a orné le texte de la chronique de quelques vers naïfs avec des informations au sujet de sa propre vie.

2 Le présent chapitre fut présenté au XI[e] Congrès organisé par la Türk Tarih Kurumu à Ankara (5-9 Septembre 1990) sous le titre «Yakhshi Fakih and his Menakib».

3 MENAGE, Menakib, p. 50-52.

4 INALCIK, Historiography, p. 155.

5 *Infra*, p. 60.

6 MENAGE, Beginnings, p. 174.

7 H. INALCIK, How to read Ashik Pasha-zade's History, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, eds. C. HEYWOOD - C. IMBER, Istanbul 1994, p. 139-156; cf. N. BELDICEANU, Recherches sur la réforme foncière de Mehmed II, *Acta Historica* 4 (1965), p. 27-39.

Des études convaincantes ont montré qu'Ashikpashazade a utilisé, outre le texte de Yakhshi Fakih, une chronique populaire rédigée peu après la montée sur le trône de Murad II (1421)[8]. Ce texte nous est connu par des versions plus tardives. Mais pour ce qui est des règnes d'Osman et d'Orkhan il n'offre ni la richesse ni la vivacité du récit qu'Ashikpashazade a emprunté à Yakhshi Fakih. L'explication en est simple: membre de l'entourage proche du sultan en Bithynie, Yakhshi Fakih mettait par écrit des événements encore récents et pouvait par conséquent les raconter sur un ton vivace et avec force détails.

Ménage, qui a résolu par ses études de nombreux problèmes posés par les premières chroniques ottomanes, a délimité d'une façon assez convaincante le contenu de la chronique de Yakhshi Fakih. Cette chronique aurait décrit les exploits de Samsa čaush et de Akče Kodja, mais aussi l'histoire de Köse-Mihal le renégat. Elle comprenait également les premières expéditions militaires qui aboutirent à la prise de Biledjik et d'Aynegöl, ainsi que les incursions turques sur la rive est de Sakarya et en Mesothynie. Elle comprenait l'annexion de l'émirat de Karasi, l'action de Süleyman pasha en Rum-ili et certains événements du règne de Murad I[er] qui eurent lieu en Anatolie. Enfin, elle comprenait des contes que Yakhshi Fakih avait sans doute entendu raconter par des derviches, comme par exemple l'histoire du peuplier blanc planté devant le palais de Brousse, ou l'apparition du prophète Mahomet lors de la prise d'Aétos[9]. Ces deux récits, que nous mentionnons à titre indicatif, font partie, cela est clair, de la mythologie ottomane. Cependant, de nombreux autres récits de campagnes militaires qui ressemblent à des contes sont véridiques, ou tout du moins, comme on le montrera plus loin, rendent compte en grande partie de la réalité.

Malgré les recherches effectuées, il demeure impossible de savoir exactement quand a vécu Yakhshi Fakih[10]. Il est certain en tout cas qu'il était en vie en 1413. Sachant que son père était imam sous Orkhan (1326-1362), on peut émettre l'hypothèse suivante: si lui-même était né au milieu du règne de ce sultan, c'est-à-dire vers 1350, il aurait été un vénérable vieillard d'environ 65 ans lorsqu'il rencontra Ashikpashazade. Il aurait, en outre, utilisé la tradition orale: il aurait pu entendre dans sa

[8] INALCIK, Historiography, p. 159-162; V. L. MENAGE, *Neshri's History of the Ottomans, London Oriental Series 16*, London 1964, p. XIV-XV.

[9] MENAGE, Menakib, p. 52-53.

[10] MENAGE, Menakib, p. 53-54.

famille même de nombreuses histoires au sujet des premières années de l'État ottoman et surtout du sultan Orkhan, sous lequel son père occupait une place importante dans la société.

Cependant, une comparaison rapide des récits des règnes d'Osman et d'Orkhan montre, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, que Yakhshi Fakih est plus prolixe au sujet du premier sultan que du second. Plus exactement, au sujet d'Osman, il ne mentionne que quelques éléments mythologiques que nous pouvons facilement mettre de côté: les rapports d'Osman avec la famille seldjucide et son rêve prémonitoire selon lequel il serait le fondateur d'une grande dynastie. Mais le récit d'un certain nombre d'événements, dont je résume ici l'essentiel, parait digne de foi: la prise du petit fort de Kuladja et la rencontre des armées dans les gorges de Domanič, le grand raid à l'est de Sakarya, dont la description contient de nombreux toponymes, la participation de Köse-Mihal, la prise de Biledjik et de Yar-Hisar, un nouveau raid au départ de Yeni-Shehir, au cours duquel les combattants atteignirent la région de Nicée et de la Marmara, la mobilisation des Byzantins et leur défaite à Dinboz, qui fait l'objet d'une description détaillée, et enfin un deuxième raid dans la région de la Sakarya qui aboutit aux prises de Geyve, Lefke, Ak-Hisar et de quelques autres places fortes. Au total vingt-cinq pages (p. 5-30) de l'édition de Giese sont dédiées au règne d'Osman.

En ce qui concerne le règne d'Orkhan, en revanche, Yakhshi Fakih raconte tout d'abord sa participation à la lutte menée par son père contre les chrétiens; il mentionne la prise des places fortes de Karačepish et de Karategin ainsi que l'occupation de Brousse. Puis, après la mort d'Osman, il évoque la reddition de Nicomédie et de Nicée, l'annexion de l'émirat de Karasi et la conquête de Kirmasti, de Lopadion et d'Apollonia. Le récit du règne d'Orkhan s'enrichit surtout d'informations portant sur l'action de son fils Süleyman en Rum-ili, ainsi que sur la fondation d'établissements islamiques à Nicée, l'introduction du bonnet blanc dans l'armée et l'attribution des timars. En outre, le récit de ce règne est allongé par l'addition de deux contes populaires, celui du derviche en blanc et celui de la jeune fille d'Aetos. Au total dix-sept pages (31-48) de l'édition de Giese sont dédiées au règne d'Orkhan.

Le règne de Murad Ier, bien que plus court de neuf ans que celui d'Orkhan, fait l'objet d'un récit plus long et plus détaillé. Il y est question de deux campagnes du sultan en Rum-ili relatées d'une manière assez précise, de combats qu'y livrèrent ses hommes, de la prise de

Pegai (Biga), de l'annexion de territoires appartenant aux émirats de Hamid et de Germiyan et enfin de la bataille de Kossovo. Au total, onze pages (48-59) de l'édition de Giese sont dédiées au règne de Murad Ier.

De nombreux événements importants du règne d'Orkhan, qui ne sont pas mentionnés dans la chronique de Yakhshi Fakih, nous sont connus par d'autres sources. Après la prise de Nicée est mentionnée la conquête de l'émirat de Karasi, qui, si l'on en croit le texte turc, aurait eu lieu en 1335. Suit la prise de Tzymbe en Thrace, qui, selon le texte turc toujours, serait survenue en 1357. Ces deux dates sont erronées: on sait avec certitude que Nicée passa sous domination turque en 1331, que la conquête de l'émirat de Karasi eut lieu vers 1346, et que Tzymbe fut prise avant 1354.

Quoi qu'il en soit, la chronologie comporte une lacune d'environ quinze ans. Plus exactement, la chronique turque ne fait référence à aucun événement qui aurait eu lieu entre 1335 et 1357 selon sa propre datation, ce qui équivaudrait aux années 1337-1354 selon la chronologie bien établie aujourd'hui avec précision grâce à d'autres sources fiables. Cette lacune est étonnante quand on sait que l'auteur de la chronique disposait de bonnes sources d'informations en tant que fils de l'imam du sultan Orkhan. Mais avant de s'interroger sur ce silence, il est indispensable de se reporter à l'histoire de ces années, au cours desquelles s'est largement accrue la puissance des Ottomans.

Entre 1341 et 1347 se déroulait dans l'empire byzantin une guerre civile sans pitié entre l'héritier légitime du trône Jean V Paléologue et Jean [VI] Cantacuzène. Les combats avaient lieu essentiellement en Thrace et en Macédoine. Bien que Cantacuzène fût soutenu par les aristocrates, il commença à perdre du terrain peu après le déclenchement des hostilités et, pour renforcer sa position, il chercha une alliance avec les Turcs. D'abord, il obtint l'appui du puissant émir de Smyrne, Umur Aydinoglu, puis celui du sultan ottoman Orkhan. Cette alliance fut même scellée par un mariage: Cantacuzène maria sa fille Théodora à Orkhan[11].

Ces deux seigneurs turcs s'empressèrent d'envoyer des troupes en Thrace et en Macédoine pour combattre aux côtés de Cantacuzène, car ils savaient qu'ils en tireraient de gros bénéfices: leurs soldats s'enrichiraient en pillant les biens de ceux qu'ils considéraient comme infidèles,

[11] D. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460*, Dumbarton Oaks 1968, p. 134-135

qu'ils prendraient en captifs et qu'ils vendraient par la suite comme esclaves. En outre, ils auraient ainsi l'occasion de se déplacer en territoire byzantin et d'en découvrir la topographie tout en le ravageant afin d'en préparer ainsi la conquête définitive.

Les richesses matérielles acquises par les Turcs au cours des opérations militaires qu'ils menèrent comme alliés de Cantacuzène sont décrites d'un ton vivant dans l'épopée d'Umur Aydinoglu, le *Düsturname* d'Enveri, qui exalte aussi la victoire morale, celle de l'abaissement des infidèles par les musulmans. Le butin remporté par les Turcs et l'humiliation des Byzantins trouve confirmation dans les écrits mêmes de Cantacuzène, qui rapporte les pillages, les prises d'esclaves et les catastrophes provoquées par ses alliés en ajoutant qu'il lui était impossible de les contrôler. Cependant, il maintint son alliance avec les Ottomans même après sa victoire dans la guerre civile de 1347. Il les employait à diverses entreprises militaires, leur fournissant une fois de plus l'occasion de faire de nouveaux profits. A la fin, grâce au tremblement de terre du 1er Mars 1354, les Ottomans remportèrent un immense succès: la prise de Kallipolis (Gelibolu).

Il est tout à fait remarquable que Yakhshi Fakih — et, à sa suite tous les chroniqueurs ottomans — n'évoque aucunement l'ingérence des Ottomans dans la guerre civile byzantine ni le mariage d'Orkhan avec Théodora Cantacuzène, ni même le tremblement de terre qui leur permit de mettre sans difficulté la main sur les villes fortifiées de Thrace.

Ces événements cependant n'ont pu passer inaperçus de l'imam de Bursa et de son fils. Les contacts avec la cour de Cantacuzène étaient fréquents et les nouvelles, sans aucun doute, circulaient, notamment grâce aux guerriers qui rentraient en Bithynie et étaient disposés à raconter leurs exploits. Puis, les grands événements mondains ne manquaient pas: lorsque, par exemple, Orkhan apprit que Cantacuzène était entré triomphalement à Constantinople, il partit avec les siens pour Scutari, sur la rive opposée à la capitale byzantine. Cantacuzène alla immédiatement l'y rejoindre. Les deux hommes passèrent quelques jours ensemble dans les réjouissances, des parties de chasse et des banquets, auxquels assistaient les quatre fils d'Orkhan et divers notables turcs[12]. On peut supposer que parmi eux se trouvaient quelques connaissances de l'imam, sinon l'imam lui-même.

12 Cantacuzene, v. III, p. 28.

L'idée que ces événements n'auraient pas été enregistrés parce qu'ils ne présentaient aucun intérêt est à écarter à la lecture de l'autre chronique turque du XIVe siècle, le *Düsturname* d'Enveri, qui avait été écrite pour le premier allié de Cantacuzène, Umur Aydinoglu. Une comparaison des deux textes s'impose, parce que tous deux ont été écrits dans l'esprit de l'époque, lorsque les Turcs avaient les mêmes intérêts et les mêmes idéaux et la même image de l'empire byzantin qui, bien qu'en décadence, gardait un grand prestige.

Le *Düsturname* décrit les expéditions d'Umur, même les plus lointaines, avec un certain nombre de détails dont l'exactitude a souvent été vérifiée et qui témoignent de l'intense circulation des nouvelles. L'alliance conclue par Umur avec l'empereur byzantin Andronic III est considérée comme un événement d'une importance exceptionnelle, bien qu'elle soit présentée d'une manière avantageuse pour les Turcs — l'auteur décrit en effet l'empereur comme suppliant Umur de bien vouloir le rencontrer. L'ambassade de Cantacuzène demandant humblement un soutien dans la guerre civile est présentée comme un point central de l'épopée. Les entreprises militaires d'Umur et de Cantacuzène en Thrace et en Macédoine sont décrites avec force détails, et l'accent est toujours mis sur l'enrichissement des soldats d'Umur. Enfin, il est fait référence à un projet de mariage qui ne fut jamais réalisé: Cantacuzène proposa à Umur une des ses filles comme épouse[13].

Ces données viennent s'opposer d'une manière flagrante à la chronique de Yakhshi Fakih, du moins telle qu'Ashikpashazade l'a conservée. Or on peut soupçonner que ces événements ont été passés sous silence intentionnellement. L'alliance du sultan ottoman avec l'empereur infidèle, bien qu'elle ait enrichi les guerriers de l'Islam et qu'elle leur ait permis de connaître la topographie de la Thrace et de la Macédoine, a dû être considérée comme un acte méprisable. Le passage des Turcs en Thrace sur la demande de Cantacuzène enlevait en quelque sorte de l'éclat aux événements. Il était bien préférable de présenter le résultat comme un succès dû à la seule initiative turque. Et c'était être bien plus en accord avec l'idéologie de l'Islam que de présenter les Byzantins uniquement comme des ennemis. Enfin, la catastrophe naturelle qui permit aux Turcs de prendre Kallipolis, le grand tremblement de terre de 1354, est passé sous silence, alors que Yakhshi Fakih en avait sans aucun doute entendu parler. Autrement dit, on choisit de présenter le début de

[13] MELIKOFF, *Destan*, p. 83, 94-106; cf. ZACHARIADOU, Holy War, p. 212-225.

la conquête des Balkans uniquement comme un succès des guerriers de la foi islamique.

La question se pose: est-ce Yakhshi Fakih qui passe sous silence des événements dont il avait connaissance? ou bien est-ce Ashikpashazade qui les a éliminés lorsqu'il a intégré le texte de Yakhshi Fakih à son œuvre? Seules des conjectures sont possibles. Inalcik a proposé une hypothèse convaincante, à savoir que Yakhshi Fakih a rédigé sa chronique après la bataille d'Ankara, à un moment où plusieurs considéraient que la victoire de Tamerlan était une punition divine de l'iniquité de Bayezid Ier. Les Ottomans étaient accusés par leur vainqueur Tamerlan d'enfreindre les lois du Coran parce qu'ils s'étaient alliés à des infidèles et, plus exactement, parce que Bayezid avait employé des corps d'armée de tributaires chrétiens pour soumettre les émirats d'Asie Mineure. Ils étaient également accusés de manque de ferveur religieuse parce que Bayezid avait abandonné le port de Smyrne à la gestion des chrétiens. Il est donc probable que Yakhshi Fakih ait écrit ce qu'il avait vu et entendu dire de la dynastie d'Osman en omettant les événements qui auraient pu justifier les accusations de Tamerlan.

De plus, on peut remarquer qu'Ashikpashazade, du moment où il abandonne le récit de Yakhshi Fakih et se tourne vers d'autres sources, ne se sent point gêné de mentionner les cas de collaboration des sultans avec des souverains chrétiens. Notamment, tout de suite après le règne de Bayezid I, il mentionne l'appui que l'empereur byzantin a accordé à Mehemmed Ier contre son frère[14]. On peut donc dire que l'épuration du récit est l'œuvre de Yakhshi Fakih.

En conclusion, on peut s'arrêter à une comparaison des attitudes de Yakhshi Fakih et d'Enveri concernant leurs héros. Enveri, qui vivait au XVe siècle, n'avait aucune raison de taire certains épisodes de l'action d'Umur Aydinoglu décrite dans sa source, le *Düsturname*. Environ cent cinquante ans s'étaient écoulés depuis que le protagoniste était mort et une centaine depuis que la dynastie à laquelle il avait appartenu était éteinte. Il ressortait sans doute du *Düsturname* qu'Umur était un grand défenseur de la foi islamique, et cela était plus qu'assez. Mais les responsabilités auxquelles s'engageait un auteur voulant écrire l'histoire de la maison d'Osman étaient d'une toute autre ampleur. La dynastie ottomane était une réalité, avec même une prétention à la domination de l'univers et aspirant à exprimer les idéaux du monde musulman.

[14] GIESE, APZ, p.74-75.

L'action de ses membres devait être en accord avec cette prétention et ces idéaux. Il ne fallait donc pas transmettre de génération en génération le souvenir du fait que ses fondateurs, lorsqu'ils essayaient de consolider leur position, avaient accepté de s'allier aux infidèles.

III. YAKHSHI FAKIH ET SON TEMPS

Pour bien comprendre et bien utiliser la Chronique de Yakhshi Fakih, il faut d'abord mettre en évidence certains points d'ordre plus général.

Le premier point concerne l'idéologie sur laquelle s'est fondée l'expansion des Turcs en Asie Mineure: il s'agit de la guerre sainte (*djihad*)[15], une obligation collective de la société, que les musulmans doivent mener sans interruption contre les mécréants jusqu'à les soumettre. Le combattant de la foi, le *ghazi*, détient une place à part en raison de sa lutte pour le triomphe de la vraie religion, et s'il tombe au combat, il devient un martyr (*shahid*) et va directement au paradis.

Lorsqu'ils se trouvaient encore au Turkestan, plusieurs années avant d'émigrer dans l'Anatolie, les Turcs ont adhéré avec enthousiasme à la religion islamique et à l'idéologie de la guerre sainte, comme le montre l'œuvre la plus ancienne de la littérature turco-islamique, le *Kutadgu Bilig*[16].

À partir du VIIIe siècle, l'armée du Califat arabe de Bagdad comportait de nombreux combattants turcs. Au XIe siècle, ceux-ci prirent désormais eux-mêmes la direction de la guerre sainte. La dynastie des Seldjucides quitta la région de la mer d'Aral, à la tête d'une grande armée turque suivie d'une foule d'Oguz nomades, et, en 1055, conquit le trône de Bagdad, glorieuse capitale du Califat. À partir de là, les Sedjucides commencèrent la conquête de l'Anatolie byzantine, que les musulmans appelaient Rum.

Rum (*Bilad ar-Rum*) était extrêmement connu dans le monde islamique, et plus généralement en Asie, parce que c'était le riche et puis-

[15] E. TYAN, *EI²*, s.v. djihad.

[16] Sur le Kutadgu Bilig voir BARTHOLD, *Histoire des Turcs*, p. 105-107; A. BOMBACI, *Storia della Letteratura Turca dall' antico impero di Mongolia all' odierna Turchia*, Milan 1962, p. 78-87; A.J.E. BODROGLIGETI, *EI²*, s.v. Kutadghu Bilig. Sur la mention de la guerre sainte voir YUSUF KHASS HAJIB, *Wisdom of the Royal Glory (Kutadgu Bilig), A Turko-Islamic Mirror for Princes*, translated with an Introduction and Notes by R. DANKOFF, Chicago-London 1983, p. 218

sant empire byzantin. C'est là qu'aboutissait la route des caravanes avec les marchandises d'Asie centrale et de la Chine. C'est de là que l'Église orthodoxe organisait les missions prosélytes qui se déployaient, lorsqu'elles le pouvaient, jusqu'à des régions reculées de l'Asie[17]. C'est là aussi, sur les frontières orientales, que les musulmans se rassemblaient pour mener la guerre sainte[18]. Après leur victoire à Mantzikert (1071), les Seldjucides ont soumis la plus grande partie du pays de Rum et se sont approprié son nom[19]. Quand les Turcs ottomans ont commencé la conquête des provinces occidentales de l'empire byzantin, ils ont crée un nouveau terme, Rum-ili, «le pays des Romains».

Le pays de Rum et plus tard le Rum-ili ont été conquis petit à petit, par la guerre sainte, la gaza[20], rarement menée à grande échelle. Il s'agissait plutôt d'une série de petits raids incessants contre les chrétiens, afin de les affaiblir et les soumettre. Les combattants de la foi, les gazis, et leur chef sont les héros des anciennes chroniques turques, y compris celle de Yakhshi Fakih. Mais son ouvrage n'a pas pour but de faire le récit, en général, de la guerre sainte que les musulmans menaient contre les chrétiens. Certes il mentionne rapidement la dynastie des Abbassides et décrit ensuite comment le gouvernement seldjucide de Bagdad a ordonné aux nomades turcs de se déplacer vers l'Asie Mineure avec la mission d'y mener la guerre sainte[21]. D'ailleurs, il est naturel qu'il parle de cette dynastie, car son histoire est liée à celle d'Abu Muslim de Khorasan, l'un des plus grands héros des Turcs[22]. Mais tout ceci constitue une simple introduction à son sujet principal: une guerre sainte particulière, celle menée par la maison d'Osman. Yakhshi Fakih résume l'histoire d'Ertogrul, père d'Osman, qui s'est senti obligé de partir au

[17] W. Bartold, *Zur Geschichte des Christentums im Mittelasien bis zur mongolischen Eroberung*, Tübingen - Leipzig 1901; J. Dauvillier, Byzantins d'Asie Centrale et d'Extrême-Orient au Moyen Âge, Mélanges M. Jugie, *Revue des Études Byzantines,* 11 (1953), p. 62-87; P. Pelliot, *Recherches sur les Chrétiens d'Asie Centrale et de l'Extrême Orient*, Paris 1973; J.M. Fiey, «Rum» à l'est de l'Euphrate, *Le Muséon,* 90 (1977) 365-420.

[18] Wittek, *Rise*, p. 16-32; A. Pertusi, Tra Storia e Leggenda: Akritai e Ghâzi sulla frontiera orientale di Bisanzio, *Actes du XIVe Congrès International des Études Byzantines*, I, Bucarest 1974, p. 237-283.

[19] P. Wittek, Le Sultan de Rûm, *Mélanges E. Boisacq, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 6 (1938), p. 361-390.

[20] T. M. Johnstone, *EI*², s.v. Ghazw; I. Melikoff, *EI*², s.v. Ghazi.

[21] Cahen, *Turquie pré-ottomane*, p. 6-7.

[22] Wittek, *Rise*, p. 12-13; I. Melikoff, *Abu Muslim le porte-hache du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris 1962.

pays de Rum, où un combattant musulman pouvait se distinguer[23]. Le récit se poursuit par les exploits de ses successeurs, qui ont chassé les Byzantins, d'abord de la Bithynie, puis de Rum-ili.

En second lieu, il faut avoir une vue d'ensemble des connaissances du chronographe, au sujet du passé turc et de l'arrivée des Turcs en Asie Mineure. Pour le passé lointain des Turcs, Yakhshi Fakih répète d'anciens mythes iraniens et islamiques qui avaient été adoptés par les Turcs. La distinction entre les races humaines provient de l'ancien mythe de Feridun, héros iranien qui a distribué l'humanité à ses trois fils. Le premier a pris les Ariens, c'est-à-dire l'Iran et les Indes, le deuxième les régions à l'ouest de l'Iran, où habitent les Sémites et les Noirs, et le troisième les régions à l'est de l'Iran, celles des Turcs et des Chinois[24].

Après le passé lointain des Turcs, sur lequel Yakhshi Fakih ne semble connaître que des mythes, vient celui, plus récent, de la fondation de l'État ottoman: cela constitue le thème principal de son ouvrage. Pour rédiger, en introduction à sa chronique, ce qui a trait à cette fondation, il est obligé de raconter des événements ayant eu lieu un demi-siècle environ avant l'apparition d'Osman, le fondateur de la dynastie ottomane. De plus, il mentionne des faits qui appartiennent à un passé relativement éloigné pour lui, mais aussi à une période historique différente: la fin agitée du XIIIe siècle durant laquelle l'Asie Mineure islamique était à la fois sous domination mongole et sous l'autorité — nominale — de la dynastie seldjucide.

Débutant en 1243 avec la défaite des Seldjucides à Kösedag, la période mongole en Asie Mineure est particulièrement confuse. Pendant ce temps plusieurs fermentations socio-politiques ont eu lieu. Une forte proportion de la population mongole était encore païenne et de plus les Mongols étaient alliés aux chrétiens. L'empereur Michel VIII Paléologue avait recherché leur alliance parce qu'il croyait que les Mongols, suzerains des Turcs, obligeraient ces derniers à arrêter leurs raids sur les territoires byzantins. Il avait d'ailleurs scellé l'alliance par le mariage d'une de ses filles avec le khan mongol Abaka; plus tard il y eut d'autres mariages du même genre[25].

23 GIESE, APZ, p.7.

24 M. MOKRI, *EI²*, s.v.Iran; BARTHOLD, *Histoire des Turcs*, p. 69-70; cf. CL. CAHEN, L'émigration persane des origines de l'Islam aux Mongols, *Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La Persia nel Medioevo, Rome 31 Marzo - 5 Aprile 1970, Accademia Nationale dei Lincei*, Roma 1971, p. 190-193.

25 CAHEN, *Turquie pré-ottomane*, p. 260, 299-301, 335; INALCIK, *CHI*, p. 264-266, 268-269; SPULER, *Die Mongolen in Iran*, p. 67-68; cf. S. RUNCIMAN, The Ladies of the Mongols, *Εις μνήμην Κ.Ι. Αμάντου,* Athènes 1960, p. 50-51.

Les conséquences de l'alliance ne furent pas celles attendues par les Byzantins. Les Turcs continuaient à faire pression aux frontières, tandis que les expéditions des Mongols n'arrivaient pas à réduire leur agressivité[26]. Finalement l'État seldjucide fut dissout, tandis que de nouveaux chefs apparaissaient et fondaient divers émirats. Il y eut bien sûr des rivalités entre les jeunes chefs; plus loin, il sera question de l'inimitié entre les émirats de Germiyan et d'Osman. En tout cas, la présence mongole dans l'Asie Mineure musulmane a en quelque sorte réunifié les différents seigneurs turcs et les nomades, puisqu'ils étaient tous contre un même pouvoir, étranger et d'une autre religion. Les ordres de derviches ont aussi joué un rôle capital parmi les Turcs.

Yakhshi Fakih mentionne les Mongols sous le nom de Tatares. Il les présente, d'une manière vague, comme l'ennemi commun des Turcs, des Seldjucides et des Ottomans, car ils empêchaient ceux-ci de mener la guerre sainte. Tandis que les troupes du sultan seldjucide et d'Osman faisaient la guerre contre les Infidèles à Karadja-hisar, les Tatares attaquaient Héracleia Pontique et obligeaient le sultan à abandonner la guerre sainte pour leur faire face. Plus loin, le Tatare Djavdar est mentionné comme s'attaquant régulièrement aux Ottomans. Mais finalement, cet ennemi est écarté car il s'est aussi converti à l'Islam[27].

Pour tout ceci, Yakhshi Fakih a semble-t-il appuyé son récit sur des tradition orales. Car la tradition orale populaire était sans doute homogène en Anatolie, puisque le peuple turc, envahisseur et conquérant, représentait en grande majorité une seule ethnie, les Oguz[28] ou Turcomans. Les dynasties qui se sont succédées ou qui régnaient parallèlement ont donné leurs noms à divers États turcs, petits et grands. Mais le peuple qui vivait dans ces États était unique et c'est à ce peuple qu'appartenait Yakhshi Fakih. C'est pourquoi il écrit naïvement qu'Alaeddin, un sultan seldjucide dont l'identité n'est pas connue avec certitude[29], et Ertogrul, père d'Osman, étaient de la même souche. Il mentionne de plus la célèbre tradition selon laquelle les premiers Ottomans

[26] SPULER, *Die Mongolen in Iran*, p. 104, 107, 113-114, 121-122. FLEMMING, *Landschaftsgeschichte*, p. 42-66.

[27] Sur l'islamisation des Mongols de l'Anatolie voir SPULER, *Die Mongolen in Iran*, p. 240-244; W. BARTHOLD - J. A. BOYLE, *EI*², s.v. Ghazan.

[28] A. GALLOTTA, Il «mito oguzo» e le origini dello stato ottomano: una riconsiderazione, *Ott. Em.*, p. 42-53.

[29] Sur Ala-eddin voir BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches*, p. 66-73.

étaient au service du sultan seldjucide[30]. Cette tradition, qui semble avoir été créée et transmise assez tôt, visait à établir une certaine légitimation, en présentant la maison d'Osman comme liée à la dynastie seldjucide.

Mais en réalité, les débuts de la dynastie ottomane étaient alors inconnus et ils le restent encore aujourd'hui. A peine cent cinquante ans plus tard, ils étaient mal connus des descendants eux-mêmes de la dynastie, les glorieux sultans de Constantinople. Il est également significatif qu'à la fin du XV[e] siècle, les chronographes turcs ne connaissaient même pas la date exacte de la mort du sultan Orkhan[31]. L'arbre généalogique ambitieux qui remonte jusqu'à Noé et qui constitue le premier chapitre de la chronique, n'existait évidemment pas dans le texte de Yakhshi Fakih mais constitue une invention du XV[e] siècle, époque où les Ottomans, après leurs triomphes militaires, recherchaient de glorieux ancêtres[32]. Le fondateur de la dynastie ottomane est à peine connu[33] et l'incertitude subsiste au sujet de son nom: Osman ou Atman[34]. Le premier est un illustre nom arabe tandis que le second est un simple nom turc, mentionné par un Byzantin du début du XIV[e] siècle, Pachymères. Un monnaie trouvée récemment a confirmé la tradition selon laquelle le père d'Osman s'appelait Ertogrul[35]. Mais on ne sait rien de certain sur celui-ci. Ce n'est que sous le règne du deuxième sultan, Orkhan (1326-1362), que l'historien se retrouve en terrain plus sûr en ce qui concerne les membres de la famille du Sultan et leurs activités[36].

La présence de plusieurs émirats entraînait naturellement une concurrence entre les émirs. Pour l'émirat d'Osman, ainsi que pour celui

[30] WITTEK, *Rise*, p. 7-9; cf. V. L. MENAGE, On the Recensions of Uruj's «History of the Ottomans», *BSOAS* 30 (1967), p. 318; Cl. HUART, Les origines de l'empire ottoman, *Journal des Savants*, 15 (1917), p. 159-161; IMBER, Myth, p. 13-15.

[31] Sur la date de la mort d'Orkhan voir SCHREINER, *Kleinchroniken*, v. II, p. 290-291.

[32] P. WITTEK, Der Stammbaum der Osmanen, *Der Islam*, 14 (1925), p. 94-100; IMBER, Myth, p. 16-20; cf. B. FLEMMING, Political Genealogies in the Sixteenth Century, *Osmanlı Araştırmaları*, 7-9 (1988), p. 123-137.

[33] J. H. KRAMERS, Wer war Osman?, *Acta Orientalia,* 6 (1928), p. 242-254, surtout p. 248-254; cf. C. IMBER, *EI*[2], s.v. Othman.

[34] L. BAZIN, Antiquité méconnue du titre d'Ataman?, *Harvard Ukrainian Studies, Eucharisterion, Essays presented to O. PRITSAK on his sixtieth birthday by his Colleagues and Students*, v. III-IV/1 (1979-1980), p. 61-70.

[35] I. ARTUK, Osmanlı beyliğinin kurucusu, Osman gazi'ye ait sikke, *Papers presented to the «First International Congress on the Social and Economic History of Turkey»*, Hacettepe Üniversity, Ankara 1977, Ankara 1980, p. 27-33.

[36] BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches*, p. 85-89, 106-110; I.H. UZUNÇARŞILIOĞLU, Osmanlılarda ilk vezirlere dair mutalea, *Belleten* 3 (1939), p. 98-106; E.A. ZACHARIADOU, *EI*[2], s.v. Orkhan.

d'Aydın, le rival principal était l'émir de Germiyan. Comme le montre l'autre chronique turque du XIVe siècle, le *Düsturname* d'Enveri, l'émirat d'Aydın fut fondé par des militaires au service de Germiyanoglu mais qui s'en sont séparés ensuite pour fonder leurs propres États[37]. Ceci explique l'hostilité entre Aydın et Germiyan. Personne ne pourrait supposer la même chose pour l'émirat d'Osman: aucun renseignement, aucune tradition ne permet de soutenir une pareille conjecture. Il semble ici que l'inimitié provenait simplement du voisinage des deux émirats; ceci, Yakhshi Fakih le savait; selon lui, elle remontait à l'année où Osman succéda à son père. Il nous explique comment Germiyanoglu harcelait les habitants du territoire d'Osman, comment ses gens, au bazar d'Eski-shehir, se comportaient de façon tyrannique et exigeaient des impôts. Il fait également dire au sultan seldjucide que Germiyanoglu était l'ennemi du peuple d'Osman, et qu'il négligeait la guerre sainte[38]. Malgré leur caractère un peu vague, ces récits reflètent de réels conflits du passé.

Enfin, celui qui veut bien comprendre le récit de Yakhshi Fakih au sujet de la conquête par les Turcs des territoires d'Asie Mineure, en Bithynie, doit connaître les particularités de la conquête elle-même. Les guerriers turcs ont d'abord soumis les campagnes, tandis que les villes fortifiées restaient théoriquement sous domination byzantine. Cependant, comme les habitants des villes ne pouvaient communiquer avec Constantinople parce que les routes étaient coupées par les Turcs, qui les attaquaient de toutes parts et les harcelaient de leurs raids incessants, ils se trouvèrent obligés de prendre certaines initiatives politiques et d'aboutir à des accords avec les maîtres des campagnes. Les termes de ces accords étaient en général les suivants: pour les habitants des villes, le versement d'un tribut de vassalité; pour les Turcs, l'arrêt des raids et le rétablissement des communications avec les régions environnantes.

Cet étrange double pouvoir, des Turcs sur les campagnes et des Byzantins sur les villes, a duré en Bithynie plus de vingt-cinq ans et Yakhshi Fakih en parle tout particulièrement. Finalement, les villes, îlots isolés dans un pays contrôlé et parcouru par les Turcs, n'ont pu résister.

[37] Zachariadou, *Trade and Crusade*, p. 27-29, 107-108, 110; cf. aussi E.A. Zachariadou, Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion, *Religionsgespräche im Mittelalter, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien*, 1993, p. 298-300.

[38] Inalcik, *CHI*, p. 267; sur le conflit avec Germiyanoğlu voir aussi la chronique bulgare: Bogdan, p. 536.

Certaines, épuisées, furent soumises à la suite d'une attaque; d'autres décidèrent de se rendre car le blocus faisait de leurs murs une prison pour les habitants. Chez Yakhshi Fakih, cette situation est décrite à plusieurs reprises de façon assez fidèle, même si certains événements mentionnés ne correspondent pas exactement à la réalité historique et même si à certains moments son récit prend une forme de conte ou de légende.

Durant la période agitée que j'ai tenté de décrire ci-dessus, lorsque les populations chrétiennes, confinées à l'intérieur des murs des villes, voyaient les guerriers de l'Islam parcourir les campagnes et les nomades turcs camper dans les régions environnantes, les légendes se sont naturellement beaucoup développées. Pour encourager les combattants, les derviches racontaient des histoires qui plus tard passèrent pour vraies. D'ailleurs à cette époque là, le genre de la légende ne fut pas seulement cultivé parmi les Turcs. L'historien byzantin Pachymères, qui fait pourtant preuve d'un certain bon sens, mentionne, non sans quelque réserve, un miracle qui a eu lieu vers 1300 en Magnésie, lorsque la ville était harcelée par les Turcs. Le commandant de la forteresse voyait, toutes les nuits, un flambeau allumé parcourir deux ou trois fois la ville; ses recherches ne purent résoudre ce mystère. Une nuit enfin son frère, sourd de naissance, vit un homme de stature royale qui tenait un flambeau et faisait le tour des remparts; il disait qu'il devait y monter la garde. De peur, le sourd se retrouva guéri et put entendre. L'homme au flambeau était l'empereur de Nicée Jean III Vatatzès (1222-1254)[39].

Plusieurs histoires de Yakhshi Fakih ressemblent à des contes, comme celle de la conquête de Biledjik faite grâce aux combattants turcs qui réussirent à pénétrer dans la ville cachés dans des cargaisons de marchandises[40]. Mais derrière cette histoire se cache probablement plus de vérité qu'il n'y paraît en première lecture. Les sources byzantines contemporaines mentionnent des événements analogues. Lorsque le pays était soumis au double pouvoir des Turcs sur les campagnes et des Byzantins sur les villes, diverses façons de coexister et divers types de conflits apparurent et entraînèrent parfois des conséquences bizarres. Prenons, par exemple, le cas de la ville de Sardes: ses habitants, soumis

[39] PACHYMERES (1984), v. II, p. 400-402; MACRIDES, Saints and Sainthood, p. 69-71.

[40] La ruse de guerriers qui pénètrent dans une ville ennemie cachés dans des chargements, était connue de longue date. C'est par ce moyen que les Arabes ont essayé de prendre Edesse en 1038. Voir IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis Historiarum*, ed. I. THURN, CFHB, Berlin 1973, p. 403-404; cf. A. GRABAR - M. MANOUSSACAS, *L'illustration du Manuscrit de Skylitzès de la Bibliothèque Nationale de Madrid*, Venise 1979, no. XXXVIII.

au blocus des Turcs, acceptèrent de leur faire partager leur ville, séparée au milieu par un long mur, et de se mettre d'accord avec eux afin de pouvoir sortir de la ville pour travailler aux champs ou faire des provisions. Ils conclurent cet accord, tout en sachant bien que «le loup et l'agneau» ne peuvent coexister, parce qu'ils étaient obligés de faire les semailles et de s'approvisionner en eau. Les Turcs entrèrent dans la ville avec toutes leurs affaires et s'y installèrent. Au début la coexistence se passait si bien que les deux communautés pouvaient même communiquer entre elles par une petite porte dans le mur de séparation. Mais plus tard, lorsque l'empereur de Constantinople s'allia aux Mongols, les Byzantins de Sardes enhardis appelèrent un militaire de la région, le firent entrer en secret dans la ville pendant la nuit, et avec son aide ils en chassèrent les Turcs[41].

Un autre exemple est celui de la conquête de Tripolis sur le Méandre. Vers 1300 ses habitants, qui souffraient beaucoup du blocus des Turcs, ne purent résister davantage et finirent par conclure un accord avec eux en proposant, semble-t-il, de leur verser un tribut de vassalité. Ils réussirent ainsi à acheter du blé. Ils pouvaient sortir des murs pour faire leurs provisions, mais ils y faisaient également entrer les Turcs, qui leur transportaient des marchandises. Ainsi les Turcs réussirent-ils à prendre contact avec des traîtres. Un jour ils entrèrent dans la ville plus nombreux que d'habitude; ils cachaient dans de gros sacs de marchandises des instruments de musique de guerre et ils étaient suivis par des soldats qui se cachèrent dans les environs. A la tombée de la nuit, les Turcs entrés dans la ville sortirent les instruments des sacs et commencèrent à jouer. C'était le signal: les soldats qui attendaient dehors se ruèrent sur les murs tandis que les traîtres ouvraient les portes[42].

Une histoire semblable à celle-ci est mentionnée dans une source slave du XVe siècle, les Mémoires du «janissaire» Constantin Mihailović. Ce dernier avait longtemps vécu à la cour du sultan et il avait donc naturellement entendu diverses vieilles histoires. Il parle de l'époque où Osman, encore installé dans la localité d'Akyazı, se promenait du côté d'un château des environs nommé «[Le Château] Noir». La dame de ce château était Karavida, veuve hautaine, qui, un certain jour, humilia Osman. Celui-ci ordonna alors à ses gens de préparer cent vingt chevaux et chameaux, de les charger de blé et de cacher dans les sacs cinquante

[41] PACHYMERES (1835), p. 403-405.
[42] PACHYMERES (1835), p. 433-435.

javelots en bois de chêne; il savait que Karavida défendait aux Turcs armés d'entrer dans son château. Ensuite il conduisit les animaux près des murs de la forteresse. Karavida, apprenant que des marchandises étaient arrivées, voulut en acheter. Après avoir ordonné à cinquante de ses jeunes gens de prendre chacun un sac et de le suivre, Osman pénétra dans le château où de nouveau Karavida le traita avec mépris. Alors, les jeunes gens sortirent immédiatement leurs javelots des sacs et se rendirent maîtres du château. Sur ordre d'Osman, Karavida fut précipitée du haut de la plus haute tour de la forteresse[43].

Qui essaie, dans la mesure du possible, de reconstituer les événements, arrive à la conclusion suivante: durant la première étape de la conquête, les Turcs ne disposaient ni d'une armée nombreuse et organisée, ni de moyens suffisants pour attaquer les places fortifiées, mais faisaient appel à différentes ruses, ce qui d'ailleurs était courant à cette époque-là chez les Byzantins aussi bien que chez les seigneurs latins du Levant[44]. Le souvenir de ces événements, qui, dans une certaine mesure du moins, correspondent bien à la réalité, a été conservé grâce à la tradition.

Par exemple, l'histoire de Karavida contient des éléments exacts. La localité Akyazı est mentionnée dans le texte de Yakhshi Fakih. Etant donné qu'en turc «ak» signifie blanc, il est probable que derrière ce nom se cache la localité de Belokoma/Biledjik, puisqu'en slave «bielo» signifie «blanc» et que l'auteur de l'histoire, comme nous le savons, était slave. Derrière le nom de l'autre forteresse, «Noir», se cache peut-être Karadja-hisar ou Melagina[45]. Karavidas et Karavidès sont des noms byzantins[46]. En la fière aristocrate qui a humilié Osman, il faudrait peut-être reconnaître Maria, sœur d'Andronic II Palaiologue et veuve du khan mongol Abaka, qui s'était installée à Nicée, espérant que la présence d'une princesse liée à la dynastie mongole obligerait les Ottomans à arrêter leurs attaques. Selon Pachymères, Maria traitait Osman avec hau-

[43] Constantine Mihailović, *Memoirs of a Janissary*, edition et traduction B. Stolz — S. Soucek, Ann Arbor 1975, p. 31-33; sur la vraie personnalité de cet auteur voir V. L. Menage, *BSOAS*, 40 (1977), p. 155-160; cf. G. Prinzig, Zur historischen Relevanz der «Memoiren eines Janitscharen oder Türkischen Chronik» des Konstantin Mihajlović aus Ostrovica, *Mélanges I. Dujčev*, Paris 1979, p. 373-384.

[44] Le poète anonyme qui a chanté les exploits de Carlo Tocco raconte plusieurs ruses grâce auxquelles celui-ci accomplit quelques-unes de ses conquêtes en Grèce: Schiro, p. 284-286, 290-292, 402-404, 418-428. Ses ruses sont confirmées par d'autres sources: par exemple, il entra *incognito* à Corinthe en 1395 en costume paysan; voir J. Chrysostomides, Corinth 1394-1397: Some New Facts, *Byzantina* 7 (1975), p. 90.

[45] *Infra*, p. 69.

[46] *PLP*, 5, p.108-109.

teur et menaçait de demander l'aide des Mongols. Cette attitude constituait un défi pour Osman, qui multiplia ses raids dans les environs de Nicée et réussit même à prendre une forteresse de la région, Trikokkia[47].

Cependant, le plus fiable dans le récit de Mihailović est la description des conditions de vie en Bithynie, où les habitants chrétiens étaient enfermés dans leurs villes tandis que les Turcs parcouraient les campagnes en transportant des marchandises. Enfin, la mort de la dame précipitée du haut de la tour, malgré son caractère récurrent dans les récits de prises de châteaux[48], correspond peut-être aussi à la réalité. Ainsi, certains récits au sujet de l'expansion turque reflètent-ils bien, malgré leur ressemblance avec des légendes, la réalité du XIVe siècle; ils nous permettent de comprendre l'enchaînement des faits mieux que les récits secs de certaines sources en apparence plus sérieuses[49].

IV. LA BITHYNIE

La première phase, d'importance cruciale, des conflits entre les Byzantins et les Ottomans eut lieu dans la région de la Bithynie et dans la presqu'île de la Mésothynie. Ces territoires, qui constituaient la banlieue constantinopolitaine en Asie Mineure, avaient toujours été d'une importance vitale et, en raison de la fertilité de leurs plaines, étaient assez fortement peuplés durant la période byzantine[50]. Ils étaient parcourus par le Sakarya, qui constitua la frontière entre les Turcs et les Byzantins pendant plusieurs dizaines d'années. L'empire veillait continuellement au bon état des fortifications sur les rives de ce fleuve.

Nicée et Brousse, deux des plus fameuses villes de l'empire, se trouvaient là ainsi que Nicomédie, un port important entouré de plusieurs petites agglomérations non négligeables et deux centres administratifs

[47] PACHYMERES, (1835), p. 620-621, 637-638. Trikokkia est peut-être le Koçhisar actuel: A. H. DE GROOT, *EI*², s.v. Kočhisar.

[48] G. K. SPYRIDAKES, Το δημώδες άσμα «Του Κάστρου της Ωριά». Σχέσις αυτού πρός την άλωσιν του Αμορίου τῷ 838 υπό των Αράβων, *Epeteris tou Laografikou Archeiou* 13/14 (1961), p. 3-34.

[49] Pour un point de vue complètement différent voir C. IMBER, Legend, p. 67-75; cf. IDEM, Canon and Apocrypha in Early Ottoman History, *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, eds. C. HEYWOOD- C. IMBER, Istanbul 1994, p. 117-137.

[50] Sur la Bithynie durant l'Antiquité voir RAMSAY, *Asia Minor*, p. 44-45 et durant la dernière période byzantine J. LEFORT, Tableau de la Bithynie au XIIIe siècle, *Ott. Em.*, p. 101-117; sur la population de la Bithynie après la conquête voir IRENE BELDICEANU-STEINHERR, La population non-musulmane de Bithynie (deuxième moitié du XIVe s. — première moitié du XVe s.), *Ott. Em.*, p. 7-22.

plus grands, Pylopythia et Damatrys (Samandıra)[51]. A l'intérieur des terres se trouvaient les centres administratifs de Lopadion (Ulubad) et d'Apolloniade (Abuliont). Lopadion était construit près d'un pont sur le fleuve Rhyndakos; Apolloniade était construit sur un promontoire rocheux du lac de même nom: tous les deux avaient une grande importance stratégique[52].

Vers 1345-1346 les Ottomans annexèrent l'émirat de Karasi et prirent possession, sur la côte asiatique de la Mer de Marmara, des ports importants de Kyzikos et de Pégai (Biga); ce dernier contrôlait l'entrée est du détroit des Dardanelles[53]. Le pays dont ils réussirent à devenir maîtres pendant la première moitié du XIVe siècle bénéficiait, en dehors de son importance stratégique et de la fertilité de ses plaines, de la richesse de son sous-sol. Il y avait de l'alun à Lopadion et des mines à Angelokoma (Aynegöl)[54]; dans la région se trouvaient également des salines et le toponyme Tuz-Pazarı (marché du sel) indique peut-être qu'on y produisait du sel en quantités considérables[55].

Le dernier historien byzantin qui a parlé de façon assez détaillée de la Bithynie est Georges Pachymères, dont l'histoire s'arrête en été 1307[56]. La situation qu'il décrit était critique. Peu avant sa mort (1282), Michel VIII Paléologue organisa une campagne pour repousser les Turcs au delà du Sakarya. Lorsqu'il arriva dans la région touchant la frontière, il fut affligé de voir l'abandon et la destruction de la contrée. Les fruits tombaient des arbres sans que personne ne soit là pour les ramasser. Il lui arrivait souvent de constater que les Turcs avaient campé à l'endroit où il se trouvait et s'en étaient éloignés peu avant l'arrivée de l'armée

[51] Zakythinos, 25 (1955), p. 185-188, 193-194.

[52] Zakythinos, 19 (1949), p. 98; sur le pont de Rhyndakos voir aussi Ramsay, *Asia Minor*, p. 160; cf. aussi, U. Scerrato, An Early Ottoman Han near Lake Apolyont, *Atti del Secondo Congresso Internazionale di Arte Turca*, Venezia 26-29 Settembre 1963, Istituto Universitario Orientale, Naples 1965, p. 221-234.

[53] Sur Pégai voir Hélene Ahrweiler, *Byzance et la Mer*, Paris 1966, p. 313, 318, 360; Zachariadou, *Trade and Crusade*, p. 16; cf. V. J. Parry, *EI²*, s.v. Biga, et Zachariadou, Sandjaks, p. 242.

[54] R. Lopez, *Genova marinaria del ducento. Benedetto Zaccaria ammiraglio e mercante*, Messine-Milan 1933, p. 52; l'alun de Lopadion était exporté par le port de Trigleia: Mango-Ševčenco, p. 236; A. Refik, *Osmanlı devrinde Türkiye madenleri (967-1200)*, Istanbul 1931.

[55] Il y avait des salines à Kizildja-Tuzla; voir L. Güçer, XV-XVI asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda Tuz Inhisari ve Tuzlaların Işletme Nizamı, *Iktisad Fakültesi Mecmuası,* 23 (1962-1963), p. 104; cf. Hammer, *Histoire*, V. I, p. 100, 381.

[56] Pachymeres (1984), v. I, p. XX, dans l'introduction de Failler.

byzantine. L'empereur ne poursuivit pas ces Turcs qui étaient de simples nomades et se contenta de fortifier les frontières[57].

A l'époque d'Andronic II (1282-1328), successeur de Michel VIII, les Turcs s'étaient avancés en Bithynie jusque dans la région que Pachymères considère comme «l'antichambre de Constantinople»; ils contrôlaient la côte opposée à la capitale byzantine, sauf les agglomérations fortifiées[58]. Pachymères mentionne plusieurs villes et fortifications qui chaque jour souffraient des raids et des pillages des Turcs. Il mentionne également plusieurs routes qui traversaient la Bithynie et qui étaient devenues inutilisables.

Les historiens byzantins du milieu du XIVe siècle, Nicèphore Grégoras et Jean Cantacuzène, donnent très peu d'informations sur la Bithynie, parce qu'à leur époque cette région était pratiquement perdue pour les Byzantins. Tous deux se limitent au récit des rares et vaines tentatives des empereurs byzantins pour repousser les Turcs; la plus célèbre d'entre elles est celle qui s'est terminée par la défaite des Byzantins, d'abord à Pelékanos et ensuite à Philokrénè (1329). Ils mentionnent également la perte de villes importantes: Brousse, Nicée et Nicomédie, ainsi que le traité de 1333 entre Andronic III Paléologue et le sultan Orkhan: l'empereur fut obligé de payer un tribut annuel de 12000 hyperpres afin que certaines forteresses de la Mésothynie restent aux mains des Byzantins[59]. En raison de leur grande importance, ces événements sont aussi rappelés dans quelques *Chroniques Brèves byzantines*.

Mais la Chronique de Yakhshi Fakih a été écrite dans une tout autre optique. Pour les combattants inconnus de l'Islam, qui s'étaient alors rassemblés autour d'Osman et d'Orkhan, chaque nouvelle conquête avait sa propre signification, puisqu'elle constituait une preuve de l'accroissement de leur puissance. C'est pourquoi la conquête d'une forteresse sans importance, comme Aydos[60] ou Samandıra, avait elle aussi son histoire ou sa légende.

De plus, le point de vue de Yakhshi Fakih est complètement différent: les historiens byzantins mentionnés ci-dessus écrivaient installés à Constantinople. Ils s'intéressaient davantage aux décisions de l'Empe-

57 PACHYMERES (1984), v. II, p. 663-667; cf. ZACHARIADOU, Oguz Tribes, p. 287.

58 PACHYMERES (1835), p. 410-411.

59 ZACHARIADOU, *Trade and Crusade*, p. 23.

60 P. WITTEK, The Taking of Aydos Castle: A Ghazi Legend and its Transformation, *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. G. MAKDISI, Leiden 1965, p. 662-672.

reur concernant la Bithynie et aux fonctionnaires byzantins envoyés en mission là-bas qu'aux agissements quotidiens des autorités locales. Yakhshi Fakih, par contre, s'intéresse précisément à ces autorités locales, les différents *tekfur*, qu'il mentionne souvent. En effet, ces notables étaient connus des premiers Ottomans. C'est avec eux qu'ils négociaient au sujet des déplacements dans les campagnes, de la perception des impôts ou du rachat des captifs de guerre[61].

Le récit de Yakhshi Fakih est particulièrement riche en toponymes parmi lesquels plusieurs ont survécu jusqu'au XXe siècle. Cependant, certains d'entre eux ne sont toujours pas identifiés et d'autres ont, semble-t-il, cessé d'exister, quoiqu'ils apparaissent dans le registre de *Hüdavendigâr* ou qu'ils soient mentionnés, aux alentours du XVIIe siècle, en tant que *menzil*. La plupart des agglomérations ont gardé leur nom byzantin même après la conquête avec les déformations imposées par la langue des Turcs. Bélokoma est devenu Biledjik, Angelokoma Aynegöl, Damatrys Samandıra, Lopadion Ulubad etc. Cette déformation des toponymes était naturellement accomplie avant l'achèvement de la conquête, lorsque les Turcs, maîtres des campagnes, campaient devant les murs et parlaient des villes et des forteresses dont ils faisaient le blocus[62]. Mais dans certains cas, au XIVe siècle, les Turcs eux-mêmes ont créé de nouveaux toponymes.

D'après la tradition rapportée par Yakhshi Fakih et aussi par plusieurs autres chroniques[63], les premiers Ottomans s'étaient installés entre Sögüt, Karadja-hisar et Biledjik. L'été ils se déplaçaient vers les pâturages de Domanič et de Ermeni-beli. Parmi ces toponymes, seul Karadja-hisar présente un petit problème qui sera étudié ci-dessous. Sögüt, aujourd'hui une bourgade, occupe une place à part dans les débuts de l'histoire ottomane. A cet endroit se trouve la tombe d'Ertogrul ainsi qu'un vakf établi pour le salut de son âme[64]. Selon une tradition, la tombe d'Osman lui-même s'y trouve aussi. Sögüt signifie saule et l'historien byzantin du XVe siècle Laonikos Chalkokondylès appelle

[61] Cf. K. Hopwood, Low-level diplomacy between Byzantines and Ottoman Turks: the case of Bithynia, *Byzantine Diplomacy*, *Papers from the Twenty-fourth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Cambridge March 1990, Variorum 1992, p. 151-155.

[62] Voir à ce sujet l'étude de P. Wittek, The Castle of Violets. From Greek Monemvasia to Turkish Menekshe, *BSOAS*, 20 (1957), p. 601-613.

[63] Giese, *Chroniken*, p. 11-12.

[64] J. H. Kramers, *EI*, s.v. Sögüt; cf. A. Bakalopoulos, Ιστορικές παραδόσεις των Ελλήνων του Σογιούτ, Προσφορά εις Σ. Κυριακίδην, Thessalonica 1953, p. 77-88.

cette bourgade Ἰτέα, ce qui signifie saule en grec. Mais il s'agit plutôt d'une étymologie populaire turque erronée, phénomène linguistique très fréquent[65]. Sögüt, semble-t-il, s'identifie à la bourgade byzantine Sagoudaous, toponyme que l'on rencontre aussi en Thrace et dont l'étymologie est très probablement slave[66]. Il faut bien sûr considérer Biledjik comme la bourgade byzantine Belokoma qui, d'après Pachymères, était prospère lorsqu'elle fut conquise par les Ottomans vers 1303-1304[67]. La gorge de Domanic, où se sont affrontées les armées d'Osman et du gouverneur d'Aynegöl, est décrite avec une remarquable précision dans le registre de Hüdavendigâr[68].

En se fondant sur la signification du nom Karadja-hisar, Hammer l'avait identifié à la localité byzantine de Mélagina, puisque μέλας signifie noir en grec. Quoique des études postérieures aient prouvé que ce point de vue était erroné, l'identification Karadja-hisar/Mélagina subsiste dans des instruments de travail relativement récents[69].

Il serait néanmoins utile de clarifier certains points. D'après les chroniques turques, le sandjak auquel appartenait Karadja-hisar, une des bases de départ des premiers Ottomans, s'appelait Inönü[70] et ce dernier toponyme a été conservé jusqu'à nos jours. D'autre part Karadja-hisar apparaît dans le registre de Hüdavendigâr comme une forteresse dépendant de Beg-Pazarı[71].

Melagina fut pendant longtemps un camp militaire (*ἄπληκτον*) byzantin assez célèbre. Cet endroit est mentionné, même après la conquête ottomane, par les Byzantins et les Occidentaux sous ce nom qui pourtant, semble-t-il, ne fut pas adopté par les Turcs. Melagina était une résidence des sultans: le métropolite de Thessalonique Grégoire

65 RAMSAY, *Asia Minor*, p. 459-460; WITTEK, Toponymie.

66 ZAKYTHINOS, 22 (1952), p. 159-160.

67 PACHYMERES (1835), p. 414-415.

68 BARKAN-MERIÇLI, p. 175-191; KANDES, p. 122.

69 D.E. PITCHER, *An Historical Geography of the Ottoman Empire*, Leiden 1972, p. 36, 156; C. ORHONLU, *EI*², s.v. Karadja Hisar; FAILLER dans PACHYMERES (1984), v. I, p. 143, n. 8.

70 GIESE, *Chroniken*, p. 13.

71 BARKAN-MERIÇLI, p. 615. RAMSAY, *Asia Minor*, p. 212-213, a identifié Karadja-hisar à Kara-shehir, situé au sud de Eski-shehir; cf. TAESCHNER, Forschungen, p. 95-97; ceci est démenti par le registre de Hüdavendigâr. WITTEK, Toponymie, p. 36-37, supposant lui aussi que Karadja-hisar se trouvait au sud de Eski-shehir, a remarqué que Dorylaion ne pouvait pas être alors sous domination chrétienne; mais si Karadja-hisar se trouvait bien dans la région de Beg-Pazar, le renseignement de la chronique peut être exact. Sur la région de Beg-Pazar voir RAMSAY, *Asia Minor*, p. 241-242.

Palamas y était reçu par le petit-fils du sultan Orkhan en 1354; les représentants des Génois y ont signé un traité avec Murad I en 1387; Murad II s'y est arrêté lorsqu'il se rendait d'Amasya à Brousse pour succéder à son père en 1421[72]. La bourgade de Melagina avait une population considérable: elle était le siège d'un évêché vers 1400; elle est même mentionnée dans la chronique bulgare[73]. De plus, semble-t-il, elle était le centre administratif d'un sandjak[74]. La seule agglomération turque qui correspond à ces données est Yeni-shehir, une résidence des sultans et un lieu de campement très célèbre près de Brousse et de Nicée[75]. Laurent, en se fondant sur un texte hagiographique, a montré que Melagina se trouvait assez loin au nord de Sögüt et de Biledjik, près d'une région que les Byzantins nommaient Mésonèsion, toponyme qu'on peut facilement reconnaître derrière Meseniz ou Mesenoz mentionné dans le registre de Hüdavendigâr[76]. Il a considéré que la région de Mésonèsion se situe au point de confluence du Karasu et du Sakarya[77]. Mais si nous acceptons l'identification Melagina/Yeni-shehir, Mésonèsion doit être placé dans la région entre le Gökce-Su et le Sakarya. Dans la chronique de Yakhshi Fakih on n'apprend rien sur la conquête de Yeni-shehir, sauf qu'Osman s'y est installé et lui a donné ce nom qui signifie Nouvelle-Ville[78].

En partant de cette région que j'ai essayé de délimiter, Osman passa à l'offensive et, comme le remarque Yakhshi Fakih, il lança ses raids dans

[72] Zakythinos 25 (1975) 194-195; Anna Philippidis-Braat, La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et commentaire, *Travaux et Mémoires*, 7 (1979), p. 146-147; Kate Fleet, The Treaty of 1387 between Murad I and the Genoese, *BSOAS* 56 (1993), p. 16; Ducas, *Historia Turcobyzantina* (1341-1462), ed. B. Grecu, Bucarest 1958, p. 169.

[73] Miklosich-Muller, v. II, p. 561-562; Bogdan, p. 536 (*Malain*).

[74] Zachariadou, Sandjaks, p. 243.

[75] L'identification de Melagina avec Yeni-shehir est proposée par J. Sölch, Historisch-geographische Studien über Bithynische Siedlungen: Nikomedia, Nikäa, Prusa, *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher*, 1 (1920) 277, p. 332-333; cf. Wittek, Urkunden, *WZKM* 58 (1962), p. 197. Sur le campement des sultans voir Hammer, *Histoire*, v. VI, p. 461-462; Taeschner, *Wegenetz*, v. I, p. 97, 119; Yurdaydin, *Matrakçi*, p. 223; N. Aykut, IV. Murad'in Revan Seferi Menzilnamesi, *Tarih Dergisi* 34 (1984), p. 203; Sahillioglu, Menzilname, p. 56.

[76] Barkan-Meriçli, p. 211, 215.

[77] V. Laurent, *La Vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1958, p. 10, 66, 74.

[78] Récemment S. Şahin, Studien über die Probleme der historischen Geographie des nordwestlichen Kleinasiens II, *Epigraphica Anatolica*, 7 (1986), p. 153-167, a identifié Melagina à Mekedje; mais cette localité n'est pas connue comme un *menzil;* C. Foss, Byzantine Malagina and the Lower Sangarios, *Anatolian Studies*, 40 (1990), p. 161-183, basé surtout sur des donnés archéologiques, a proposé une localisation différente.

toutes les directions. Il attaqua d'abord Aynegöl[79] où il remporta son premier succès: la conquête de la petite forteresse Kuladja, qui est encore de nos jours un village. Ensuite il organisa des raids à l'est du Sakarya, à Modrènè (Mudurnu)[80], où il pilla de nombreuses bourgades, et arriva jusqu'à Kiorfelinos, une localité voisine de Nicomédie[81]. Il conquit ensuite Biledjik et Aynegöl et entreprit de nouveaux raids jusqu'à la région de Nicée[82].

Si l'on croit Yakhshi Fakih, les autorités de Brousse décidèrent d'entreprendre des opérations militaires afin d'arrêter les raids des Ottomans; les Byzantins disposaient donc encore d'une organisation militaire dans cette ville. Au gouverneur de Brousse s'allièrent également les gouverneurs de quatre forteresses voisines: Adranoz (Adrianoi), Kestel (Kastellion), Kite (Katoikia) et Bednos (Platyanos?)[83]. Cette mobilisation aboutit à la bataille de Koyun-hisar et, peu après, à celle de Dinboz qui eut une triste fin pour les chrétiens[84]. La bataille fut identifiée à celle de Bapheus. Cependant, Bapheus est situé près de Nicomédie, alors que, d'après le registre de Hüdavendigâr, Koyun-hisar et Dinboz se trouvent bien plus au sud, dans la région de Yeni-shehir. Par conséquent, l'identification n'est pas acceptable[85].

Selon Yakhshi Fakih, immédiatement après, les Ottomans entreprirent la conquête de Brousse. Mais comme ils ne pouvaient la prendre d'assaut, ils l'isolèrent par un blocus: on sait, grâce à Pachymères, que vers 1304 la ville versait un tribut annuel de vassalité aux Turcs[86] qui,

[79] RAMSAY, *Asia Minor*, p. 206-207.

[80] RAMSAY, *Asia Minor*, p. 459-460 et SÖLCH, *supra* note 75, p. 277.

[81] SAHILLIOGLU, Menzilname, p. 77.

[82] TAESCHNER, Forschungen, p. 101-102.

[83] Sur Adrianoi voir KANDES, p. 122 et RAMSAY, *Asia Minor*, p. 181; sur Kite BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches*, p. 78-82; sur Kestel TAESCHNER, Forschungen, p. 90. Bednos est probablement Platyanos: KANDES, p. 143; le registre de Hüdavendigâr mentionne un toponyme Bednoz ou Batnaz près de Aynegöl: BARKAN-MERIÇLI, p. 91, 95, mais cf. aussi p. 493-494.

[84] PACHYMERES (1835) p. 327-337; le premier qui l'a identifié est HAMMER, *Histoire*, v. I, p. 90-91, 379; cf. KÖPRÜLÜ, *Origines*, p. 124. Par contre INALCIK a identifié la bataille de Yalakova à celle de Bapheus; voir note suivante. Après un nouvel examen de Pachymères, A. FAILLER, Chronologie et composition dans l'histoire de Georges Pachymérès (Livres VII-XIII), *Revue des Études Byzantines,* 48 (1990), p. 44-53, a conclu que la bataille de Bapheus eut lieu en 1302.

[85] BARKAN-MERIÇLI, p. 210, 224, 252. Sur la topographie de la région et le cadre historique des événements voir H. INALCIK, Osman Ghazi's Siege of Nicaea and the Battle of Bapheus, *Ott. Em.*, p. 77-99.

[86] PACHYMERES (1835), p. 597.

de leur côté, consolidaient leur pouvoir en conquérant quelques forteresses le long du Sakarya: Lefke, Mekedje, Geyve, Karačepish et Karategin[87]. Puis ils procédèrent au blocus de Nicée. Les conquêtes de Brousse en 1326 et de Nicée en 1331 entraînèrent la fin de la période byzantine en Bithynie. La conquête du pays par les Ottomans s'acheva en 1337 avec la prise de Nicomédie.

Les bases d'une nouvelle organisation administrative furent jetées juste après la conquête. Dès l'époque d'Orkhan, quatre sandjaks avaient été fondés: celui d'Inönü (Sultanönü) autour de Sögüt, celui de Hüdavendigâr, c'est-à-dire de la région de Brousse, celui de Kodja-ili, c'est-à-dire de la région de Nicomédie, et celui constitué des territoires de l'émirat de Karasi[88]. Yakhshi Fakih mentionne plusieurs personnes qui occupèrent des hauts postes administratifs dans le jeune état ottoman. Il mentionne également, en donnant leurs noms, plusieurs fonctionnaires byzantins qui furent obligés d'abandonner leur poste; leur identification, cependant, pose des problèmes.

Plusieurs sources byzantines mentionnent des fonctionnaires d'État qui avaient été nommés dans différentes forteresses en Bithynie et dans la région des Dardanelles pour combattre les Turcs: le grand hétaireiarque Léon Mouzalon, le vaincu de la bataille de Bapheus[89]; le stratopédarque des tzangratores Siouros, qui avait été envoyé à Katoikia (Kite) en 1303 et qui, sur le chemin, fut vaincu par un corps de 5 000 Turcs[90]; Makrènos qui en 1305 était installé à Lopadion: les habitants de Kouvoukleia l'appelèrent à l'aide peu avant la chute de leur bourgade[91]; le stratège Maroulès, dont l'activité s'exerça à la Tour de Guillaume près de Lampsakos et ensuite dans la région d'Achyraous entre 1303 et 1305[92]; le grand primikèrios Kassianos, qui avait été envoyé en Méso-

[87] Sur Lefke voir RAMSAY, *Asia Minor*, p. 202, et KANDES, p. 122; sur Mekedje, BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches*, p. 85-89; sur Kabeia/Geyve, PACHYMERES (1984), p. 534-535, n. 1.

[88] F. TAESCHNER, *EI*², s.v. Anadolu, p. 482; cf. ZACHARIADOU, Sandjaks, p. 242-243. Sur le sandjak de Kodja-ili cf. WITTEK, Urkunden, *WZKM*, 53 (1957), p. 308; cf. aussi HALIME DOGRU, *Osmanlı Imparatorluğunda Yaya-müsellem-taycı teşkilâtı (XV. ve XVI. yüzyılda Sultanönü Sancağı)*, Istanbul 1990.

[89] *PLP*, v. 8, p. 45.

[90] PACHYMERES (1835), p. 414; GEORGIADES-ARNAKES, p. 142.

[91] *PLP*, v. 7, p. 39; GEORGIADES-ARNAKES, p.148.

[92] *PLP*, v. 7, p. 130-131 et *Addenda et Corrigenda zu Faszikel 1-8* (1988) p. 180; GEORGIADES-ARNAKES, p. 136; sur Achyraous voir RAMSAY, *Asia Minor*, p. 155-156, 159 et ZAKYTHINOS, 19 (1949), p. 98-100.

thynie par Andronic III en 1306[93]; le domestique des thèmes d'Orient Michel Atzymès, qui occupait ce rang vers 1311-1315[94]; Alexis Apokaukos, qui devint plus tard le grand adversaire de Cantacuzène et qui fut aussi, à un certain moment, domestique des thèmes d'Orient[95]; Raoul, un «*archon Eoas*» qui, si l'on croit le poète Philès, a vaincu les Turcs[96]. Deux Turcs christianisés, Koutzibaxès et Isaak Melèk sont également mentionnés[97]. Andronic II installa le premier d'entre eux à Nicomédie et le second à Pégai, espérant en vain que leur origine commune leur permettrait de conclure un accord avec les Turcs qui couraient ces régions-là. Est mentionnée enfin Maria Palaiologina, demi-sœur de l'empereur byzantin et veuve du khan mongol Abaka. Elle s'installa à Nicée parce que l'empereur espérait qu'Osman prendrait peur devant la présence d'une princesse apparentée à la dynastie de ses suzerains et serait donc obligé de mettre fin aux hostilités[98].

Quoique Yakhshi Fakih parle de Lopadion, de Kite, de Nicomédie, et d'autres forteresses plus petites de la région, ainsi que de leurs *tekfur*s, il ne mentionne aucun nom de gouverneur byzantin qui pourrait être en rapport avec ceux énumérés ci-dessus. Les noms des gouverneurs byzantins qu'il mentionne ressemblent beaucoup, pour la plupart, aux noms des villes dans lesquelles ils étaient installés. Par exemple, le gouverneur d'Aynegöl s'appellerait Ayanigola et la dame de Kermasti Kilamastorya. C'est pourquoi on a formulé la théorie que ces noms ne correspondaient pas à la réalité mais furent inventés postérieurement[99].

Cependant, certaines correspondances sont possibles. Kalanos qui, avec les gouverneurs de Karadja-hisar et d'Aynegöl, combattit contre Osman et tomba d'ailleurs au cours de la bataille, avait un nom byzantin connu, sous cette même forme, Kalanos, qui a survécu en tant que topo-

93 *PLP*, v. 5, p. 140; GEORGIADES-ARNAKES, p. 151.

94 *PLP*, v. 1, p. 154. Théodore Atzymes et Manuel Atzymes sont aussi mentionnés en rapport avec l'Anatolie pendant la même période: PHILES (Martini), p. 60, 61, 77 et PHILES (Miller), v. I, p. 66-67, 86, 104, 115, 130, 237, 251, 437. La prosopographie de cette famille est encore mal connue.

95 G. FATOUROS, *Die Briefe des MICHAEL GABRAS (ca.1290 - nach 1350),* v. II., Vienne 1973, p. 322.

96 PHILES (Miller), v. I, p. 439-442.

97 ZACHARIADOU, Observations, p. 262-264; P. WITTEK, Yazıjıoghlu Ali on the Christian Turks of the Dobruja, *BSOAS*, 14 (1952), p. 664-665.

98 *Supra*, p. 68-69.

99 KREUTEL, p. 269.

nyme, Falanoz, dans la région du Sakarya[100]. Kiorfelinos, dont Köse-Mikhal épousa la fille, avait aussi un nom qui s'identifie au lieu le plus éloigné atteint par les Ottomans au cours d'un raid. Ce toponyme a survécu jusqu'au XVII[e] siècle, car il est mentionné comme *menzil*[101]. On pourrait peut-être reconnaître en lui le nom byzantin Karvalenos[102].

Il reste cependant que deux noms sont aussi liés à des toponymes; on pourrait donc émettre l'hypothèse suivante: les noms mentionnés par Yakhshi Fakih sont faits de la combinaison d'un titre et d'un toponyme; ainsi, par exemple, Kilamastorya pourrait provenir de Kyra tes Kremastes — ce qui signifie en grec «La Dame de Kremaste».

Enfin, il a été proposé que derrière Balakonya, qui a rendu Nicomédie aux Turcs, on puisse reconnaître Palaiologina, qui s'était installée à Nicée à peu près vingt ans plus tôt[103]. D'un point de vue paléographique, cette conjecture est acceptable.

L'identification de personnages qui combattaient dans les rangs turcs présente des difficultés analogues. Yakhshi Fakih mentionne plusieurs braves guerriers qui combattaient contre les infidèles au nom du sultan: Samsa-čaush qui, semi-indépendant au départ, organisa des raids dans la région de Mudurnu; Turgut-Alp, conquérant d'Aynegöl: Orkhan lui céda plus tard cette ville et la région fut nommée Turgut-ili en son honneur[104]; Akçe-Kodja, qui reçut du sultan la région de Nicomédie pour lui donner plus tard son nom, Kodja-ili.

Pachymères parle aussi des Turcs semi-indépendants appartenant au camp des Ottomans et menant par eux-mêmes des opérations militaires. Ainsi un certain Amourès harcela-t-il la région de Nicomédie de raids incessants, un ou deux ans après la bataille de Bapheus. Dans ce cas-ci il s'agit bien du titre d'émir, derrière lequel on peut reconnaître l'un quelconque des compagnons d'Osman et même Akçe-Kodja[105]. Il mentionne aussi Atarès qui, vers 1304, organisa des attaques contre Kou-

[100] *PLP*, v. 5, p. 25 et *Addenda et Corrigenda zu Faszikel 1-8*, p. 132; Barkan-Meriçli, p. 582, 586. La confusion entre f et k est assez fréquente dans l'écriture arabe; quelques manuscrits ont gardé la lecture Falanos.

[101] Sahillioglu, Menzilname, p. 77.

[102] Miklosich-Muller, v. I, p. 47-48.

[103] F. R. Unat- M. A. Köymen, *Mehmed Neşri, Kitâb-i Cihan-nümâ, Neşri tarihi*, v. I, Ankara 1949, p. 151n.

[104] Imber, Legend, p. 71, se basant sur la ressemblance acoustique, croit que Turgut-ili dérive de Dagouta ou Dagotthenoi.

[105] Pachymeres (1835), p. 346; Zachariadou, Amourioi, p. 64.

voukleia[106] et qui, lui, ne peut être identifié avec certitude à aucun des héros de la chronique turque. Les chefs de l'armée turque étaient sans doute plus nombreux que ceux qui furent recensés dans les sources de l'époque[107].

V. LA THRACE

La Thrace, et en particulier la Thrace orientale avec la péninsule de Kallipolis, était d'une importance stratégique pour l'empire byzantin puisqu'elle contrôlait le passage maritime vers la capitale byzantine ainsi que le fleuve Ebros (Maritza): un fleuve navigable qui permettait les communications et les échanges commerciaux avec l'arrière-pays et les territoires bulgares. De plus cette région était extrêmement prospère, surtout en céréales. Les Byzantins, soucieux de la sécurité de leur capitale, en avaient organisé avec soin l'administration et la défense en y édifiant de nombreuses forteresses, tout particulièrement au point névralgique que représentait Kallipolis[108]. Durant la fin du XIIIe et le début du XIVe siècle, commencèrent à affluer en Thrace des réfugiés d'Asie Mineure que l'avance turque avait contraints d'abandonner leurs demeures[109].

Le mercenaire Ramon Muntaner, qui vint sur le territoire byzantin avec la Compagnie catalane, passa en 1305 d'Anatolie à la presqu'île de Kallipolis avec ses turbulents compagnons de combat. Par la suite, il écrivit que cette presqu'île était la plus jolie du monde, riche en céréales, en vin et en fruits de toutes sortes. Elle était prospère et fortement peuplée, avec la forteresse d'Héxamilion, les villes de Kallipolis, Potamos,

[106] Pachymeres (1835), p. 580; Atarès pourrait signifier Tatar: Moravcsik, *Byzantinoturcica*, v. II, p. 77.

[107] A. Failler, Les émirs turcs à la conquête de l'Anatolie au début du XIVe siècle, *Revue des Études Byzantines*, 52 (1994), p. 69-112, a récemment repris, d'une façon très approfondie, la prosopographie turque en se basant surtout sur le texte de Pachymères; pour bien apprécier ses conclusions on doit attendre l'édition de la deuxième partie de l'étude de cet historien.

[108] Zakythinos,18 (1948), p. 82-88, et surtout 22 (1952), p. 155-175; cf. Annie Pralong, Remarques sur les fortifications byzantines de Thrace Orientale, *Géographie historique du monde méditerranéen, Byzantina Sorbonensia-7*, Paris 1988, p. 179-200; Th. Papazotos, Ανίχνευση τοπογραφική της Ανατολικής Θράκης, *Byzantinische Forschungen* 14 (1989), p. 545-566.

[109] Gregoras, v. I, p. 214.

Sestos et Madytos, ainsi que beaucoup d'autres agglomérations dans lesquelles se trouvaient beaucoup de belles maisons[110].

Quelques décennies plus tard, cette région présentait une toute autre image en raison des attaques turques. Les Turcs passèrent une première fois en Thrace avec la Compagnie catalane et se livrèrent avec succès au pillage et aux prises de captifs jusqu'en 1313 environ[111]. Après en avoir été chassés pendant une brève période, ils reprirent leurs assauts. Pendant la guerre civile (1341-1347) entre Jean V Paléologue et Jean Cantacuzène, les Turcs renforcèrent leurs positions en Thrace, puisque leur présence y était devenue légale, en raison des services qu'ils avaient rendus, en tant qu'alliés ou que mercenaires, aux deux adversaires; tout en étant alliés, ils ne cessaient de piller et de capturer les habitants afin de les vendre comme esclaves. Au cours de ces années, les Thraces subirent une pauvreté et une famine insupportables, devinrent la proie des usuriers, furent confrontés à l'injustice des autorités byzantines, tout en vivant sous la terreur des raids turcs[112]. Vers la fin de la guerre civile la campagne thrace était désertée, d'après les renseignements que nous fournit, non sans un certain cynisme, Cantacuzène lui-même[113].

Les Turcs qui venaient essentiellement de l'émirat de Karasi, de la région de Troie et de Pergame étaient réputés pour leurs exploits navals[114]. Plus tard leur succédèrent des Turcs d'Aydın et de Sarukhan, au début comme agresseurs, puis comme alliés de Cantacuzène. Ils est très probable que soient également passés en Thrace des Turcs d'autres émirats. Mais au cours des deux dernières années de la guerre civile (1345-1347), ce sont les Turcs ottomans qui jouèrent un rôle prépondérant en Thrace, envoyés là pour soutenir Cantacuzène par son beau-fils et allié le sultan Orkhan. C'est Süleyman pasha, le fils d'Orkhan, qui se trouvait à la tête des corps d'armée: il deviendra le grand héros de la conquête de Rum-ili[115].

Mais les Turcs de Karasi continuaient également à agir dans cette région. En 1345-46, leur présence en Thrace est liée à Jean Batatzès, beau-père de l'émir de Karasi et allié de Cantacuzène. Batatzès, que ses

110 J. A. C. BUCHON, *Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises pendant le XIIIe siècle*, Paris 1860, p. 428. cf. LEMERLE, *Aydın*, p. 68-70.

111 OIKONOMIDES, p.159-168.

112 Voir une lettre de Cydonès: DEMETRIUS CYDONES, *Correspondance*, ed. R.J. LOENERTZ, Vatican 1956, p. 29-31.

113 CANTACUZENE, v. II, p. 476.

114 Cl. CAHEN, *EI*², s.v. Karasi.

115 H. INALCIK, *EI*², s.v. Gelibolu.

contemporains décrivent comme un nouveau riche, courageux et rompu à l'art militaire, possédant en outre à fond la langue turque, avait pris le fort de Peristasis (Sarköy), au Nord-Ouest de la Propontide. Avec ce fort comme base, et avec l'aide des forces militaires turques que son beau-fils lui envoyait fréquemment, il mena des opérations destructrices contre les ennemis des Cantacuzène. En 1345, Batatzès jugea bon de changer de camp et, après avoir entamé des négociations avec le gouvernement de Constantinople, il fit venir de nouvelles forces turques de Karasi pour combattre Cantacuzène. Cette politique équivoque fut la cause de sa perte: il fut tué par des Turcs qui soutenaient Cantacuzène[116].

La présence ottomane en Thrace se poursuivit après la fin de la guerre civile; Cantacuzène continuait d'utiliser des corps d'armée turcs pour surveiller les villes qui ne lui semblaient pas fidèles ou pour menacer les Bulgares et les Serbes. Il fit d'ailleurs peupler la campagne, qui entourait les villes de la presqu'île de Kallipolis, de Turcs installés là avec leurs familles[117]. C'est auprès de ces Turcs que vint s'installer en Thrace Süleyman pasha, qui, d'après Grégoras, se comportait comme s'il se trouvait dans une colonie ottomane ou dans sa propre patrie[118]. Les Turcs devinrent maîtres des villes de la presqu'île de Kallipolis à la suite d'un phénomène naturel inattendu: le tremblement de terre du premier mars 1354 qui détruisit les murailles des villes et leur enleva toute protection. Ils réussirent aussitôt à imposer leur autorité, et ce de façon définitive. Ils contrôlaient déjà les campagnes et étaient naturellement au courant de ce qui se passait dans les villes.

Dans les circonstances que j'ai essayé de décrire dans leurs grandes lignes, le sud-ouest de la Thrace avait été déserté avant même que ne commence la conquête définitive par les Ottomans. De nombreux habitants qui avaient réussi à survivre durent, sous la contrainte de la misère et de la menace constante des attaques turques, émigrer vers l'intérieur des terres près des territoires bulgares[119]. Les conquérants se hâtèrent de repeupler la région. La chronique turque décrit avec vivacité les transferts de population de l'Anatolie, ainsi que l'émigration forcée de

[116] E. A. Zachariadou, The Emirate of Karasi and that of the Ottomans: Two Rival States, *Ott. Em.*, p. 231-233.

[117] N. Oikonomides, From Soldiers of Fortune to Gazi Warriors: The Tzympe Affair, dans *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L.Ménage*, C.Heywood et C.Imber, eds., Istanbul, 1994, p. 239-248.

[118] Gregoras, v. III, p. 203.

[119] Gregoras, v. III, p. 118-119.

nomades; des informations analogues se retrouvent dans les sources byzantines[120]. Il y eut même un mouvement inverse, la déportation de chrétiens vers la région de Karasi.

Ces changements démographiques se reflètent dans les noms des lieux qui furent modifiés dans de larges proportions. De nombreux toponymes byzantins tombèrent en désuétude; en apparurent de nouveaux qui étaient turcs: les uns évoquent la provenance des nouveaux habitants, les autres les personnages qui organisèrent la conquête ou des centres religieux islamiques[121]. C'est visiblement en raison de ces changements qu'il n'a pas été possible d'identifier tous les toponymes auxquels Ashikpashazade ou sa source, Yakhshi Fakih, fait référence, de manière à mettre clairement en lumière l'itinéraire suivi lors de la conquête. Par exemple, nous ne connaissons pas avec certitude l'emplacement de Tzympe, le premier fort qui est passé aux Ottomans en Europe[122].

Comme j'ai tenté de le montrer plus haut, la chronique turque décrit la conquête de la Thrace comme un grand succès dû à la seule volonté des Turcs et non à la situation engendrée par leur intervention dans la guerre civile byzantine ou au tremblement de terre qui fit tomber les murs des villes. En revanche, il est fait référence à la contribution des Turcs de Karasi (que rapportent également d'autres chroniques turques)[123] mais présentée comme la collaboration des individus et non point celle des émirs. D'ailleurs, l'émirat de Karasi cessa d'exister en 1345-46.

En ce qui concerne l'itinéraire suivi par la conquête, la chronique turque — et en ce point elle s'accorde avec les sources byzantines — fait d'abord référence à la prise de Tzympe dont il a été question plus haut. Par la suite, elle fait référence au deuxième fort tombé aux mains des Turcs qui s'appelait Ayiasilonia ou Ayiaslondja et que l'on a du mal à localiser[124]. Avec précaution néanmoins on pourrait l'identifier à Ayios Elias (St. Elias) dans la région de Ganos, un fort qui avait déjà été

[120] Cantacuzene, v. III, p. 278; cf. M.M. Aktepe, XIV. ve XV. asırlarda Rumeli'nin Türkler tarafindan iskânina dair, *Türkiyat Mecmuasi* 10 (1953), p. 299-312.

[121] H. Inalcik, Ottoman Methods of Conquest, *Studia Islamica*, 2 (1954), p. 125-126; Idem, The conquest of Edirne, *Archivum Ottomanicum*, 3 (1971), p. 192; Asdracha, *Rhodopes*, p. 77-80.

[122] Kreutel, p. 276; Kissling, *Thrakien*, p. 53. Cantacuzene, v. III, p. 276-279; cf. H. Inalcik, *A History of the Crusades*, ed. K. Setton, v. VI, Madison - Wisconsin 1989, p. 230-233; en dernier lieu Oikonomides, supra note 117.

[123] Giese, *Chroniken*, p. 23.

[124] Inalcik, Historiography, p. 160, a retenu la lecture Ayiasilonia.

conquis par les Turcs lorsqu'ils étaient passés en Europe avec les Catalans. Cette hypothèse est confirmée par les écrits du biographe de Mehemmed II, Kritoboulos. D'après celui-ci, il y aurait eu un moment où le sultan, suivant le modèle des oraisons classiques, aurait prononcé un discours devant ses soldats au sujet de leur glorieux passé; il aurait raconté que leurs ancêtres, dès qu'ils passèrent en Thrace, avaient pris un fort «au sommet de la montagne» (Tzympe, Ayiasilonia) avant les Dardanelles, puis que, après y avoir renforcé leur position, «ils descendirent dans la plaine»[125]. Selon la chronique turque, suit la prise de Akçeliman qui est sans doute Hexamilion. Quoi qu'il en soit les deux forts, Ayiasilonia et Akçeliman, se trouvaient dans la région de Bulayir, c'est-à-dire dans la région de la Mer de Marmara. Car aux Dardanelles devait se trouver nombre de postes de garde; les côtes, elles, du moins dans leur plus grande partie, étaient constituées de falaises.

La prise de Kallipolis compléta le succès de ces entreprises, pendant que les attaques turques se dirigeaient parallèlement vers Tekfurdag (Rhaidestos) et Hayrebolu (Harioupolis). C'est à ce moment qu'apparaissent dans la chronique turque les deux protagonistes de la conquête des Balkans, Hadji-Ilbegi[126] et Evrenoz[127]. De leur côté, les sources byzantines montrent clairement que la Thrace échappait désormais au contrôle des autorités de Constantinople. Avant la prise de Kallipolis, les Turcs exigeaient un tribut annuel de cette région[128]; après sa prise, il commencèrent à percevoir cet impôt tandis que leurs raids les menaient jusque devant les murs de Constantinople[129].

Après la bataille de la Maritsa (1371), au cours de laquelle les seigneurs chrétiens de la Macédoine furent vaincus, la conquête de la

[125] PACHYMERES (1835), p. 621-622; CRITOBULI IMBRIOTAE *Historiae*, ed. D.R. REINSCH, Berlin 1983, p. 27.

[126] Sur ce personnage voir H.J. KISSLING, Das Menaqybname Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samavna, *ZDMG*, 100 (1950) p. 136, 138; BELDICEANU-STEINHERR, *Recherches*, p. 210.

[127] Le nom Evrenoz suggère une origine non turque. Selon ses contemporains qui ont écrit en grec (Manuel II Palaiologos, l'auteur anonyme de la Chronique de Ioannina et celui de la Chronique de Tocco) son nom était Vranezis: MORAVCSIK, *Byzantinoturcica*, v. II, p. 120-121, et cf. SCHIRO, p. 532. Sur Evrenoz et ses descendants voir I. MELIKOFF, *EI*², s.v. Ewrenos oghulları; cf. WITTEK, Yazıjı-oghlu, supra note 97, p. 666-667 et V. DEMETRIADES, The Tomb of Ghazi Evrenos Bey at Yanitsa and its Inscription, *BSOAS* 39 (1976), p. 328-332.

[128] GREGORAS, v. III, p. 118-119.

[129] GREGORAS, v. III, p. 118-119. DEMETRIUS CYDONES, Oratio de non reddenda Callipoli, *Patrologia Graeca* ed. MIGNE, t. 154, p. 1012.

Thrace était définitivement scellée. Les guerriers de l'Islam se déversèrent sur la Macédoine, et en peu de temps leurs raids leur permirent d'atteindre les rives de l'Adriatique et le golfe de Corinthe[130]. Avant même la fin de la décennie, la Bulgarie étant conquise, ils arrivèrent sur les rives du Danube. L'empereur byzantin fut réduit à payer un impôt annuel au sultan et à lui fournir une aide militaire pour ses expéditions. Les seigneurs serbes du sud des Balkans subirent le même sort[131].

Cependant les chrétiens des Balkans continuaient à espérer que la conquête turque ne serait pas définitive. En 1385, un seigneur chrétien de la Macédoine fit une donation à un monastère du Mont Athos: il désirait que sa volonté fût respectée par tous ses successeurs mais il exprimait son incertitude quant à leur origine. Il envisageait la possibilité qu'ils fussent Romains, musulmans ou Serbes et les priait simplement par avance de respecter sa donation[132].

VI. NOUVEAUX SEIGNEURS ET ANCIENS HABITANTS

En plusieurs points de son récit, Yakhshi Fakih évoque l'attention que portaient les sultans à transformer en villes islamiques les villes infidèles dont ils avaient fait la conquête. Ils transformaient les églises en mosquées et parfois les monastères en *medrese;* ils instituaient la prière publique; ils nommaient un *kadi* pour rendre les jugements selon la loi islamique; ils fondaient des *imaret;* ils distribuaient les terres comme timars aux guerriers de l'Islam; ils mettaient en place des *subashı*, ils veillaient au bon fonctionnement du bazar. La bonté humaine et la simplicité du sultan Orkhan sont soulignées par le fait qu'il servait lui-même la soupe aux pauvres et alluma lui-même la lampe à huile le jour où l'*imaret* de Nicée ouvrit ses portes.

[130] Sur les raids de Turcs voir aussi I. Dujčev, Le patriarche Nil et les invasions turques vers la fin du XIVe s., *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire publiés par l'École Française de Rome,* 78 (1966) 207-214, et Idem, Contribution à l'histoire de la conquête turque en Thrace aux dernières décades du XIV[e] siècle, *Études Balkaniques,* 9 (1973), p. 80-92.

[131] G. Ostrogorsky, Byzance État tributaire de l'Empire turc, *Zbornik Radova,* 5 (1958), p. 49-58.

[132] A. Každan, Dva pozdnevizantijskih akta iz sobranija P. I. Sevastjanova, *Vizantijskij Vremennik,* 2 (1949), p. 313-321, surtout p. 320.

Il est bien naturel de trouver de tels éloges dans une chronique rédigée par un membre de l'entourage du sultan. Diverses sources mentionnent la simplicité des sultans dans la première moitié du XIVe siècle. Ils étaient les compagnons de leurs guerriers et prenaient part à la vie quotidienne du peuple. Cantacuzène décrit un conseil de guerre convoqué par Orkhan immédiatement après la bataille de Pélékanos; il est même très probable qu'il ait appris les détails de la bouche d'Orkhan lui-même. Alors qu'au début du conseil prédominait l'opinion du sultan, la décision fut modifiée du tout au tout à la suite des objections de deux anciens combattants qui avaient été les compagnons du père d'Orkhan, Osman[133]. Un texte hagiologique byzantin raconte qu'après la prise de Brousse, les combattants enlevèrent come captive une folle au comportement étrange et jugèrent bon de l'amener devant Orkhan afin que lui aussi puisse voir cette curieuse créature. Le sultan essaya d'abord de l'effrayer, pensant ainsi la ramener à la raison, mais il eut vite fait de se rendre compte qu'il agissait en vain et donna l'ordre qu'on la laisse libre de s'en aller[134]. Il n'est nulle part question de la majesté du souverain.

Yakhshi Fakih rappelle également les efforts des sultans en vue de mettre en place une politique de bonne volonté et de collaboration lorsqu'ils avaient conquis une ville ou une région. Il mentionne que certaines populations chrétiennes, avant même d'avoir été soumises, voulaient collaborer avec les Turcs, et que parfois même elles combattaient aux côtés de ces derniers contre leurs coreligionnaires. D'après la chronique, les chrétiens habitant Harmankaya participaient, sous les ordres de Köse-Mikhal, aux entreprises militaires pour aider les soldats d'Osman. D'ailleurs Köse-Mikhal[135], qui par la suite devait se convertir à l'Islam et fonder une glorieuse dynastie de militaires, les Mikhal-oglu, représente peut-être le cas le plus significatif de collaboration avec les Ottomans. De même les seigneurs de Lefke et de Çandırlı, dont les noms nous sont inconnus, déclarèrent leur soumission et livrèrent leurs territoires à Osman puis devinrent ses alliés. A côté de ces seigneurs locaux,

[133] CANTACUZENE, v. I, p. 356-357; cf. ZACHARIADOU, Oguz Tribes, p. 287.

[134] ALICE-MARY TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium, The Posthumuous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass.,1983, p. 114-116.

[135] Harmankaya est identifié au village actuel d'Hirmencik où la famille de Mikhal-oglu avait des propriétés: BARKAN-MERIÇLI, p. 313, 316-317, 577-578; IMBER, Legend, p. 67-68, souligne que ces propriétés furent achetées vers la fin du XVe siècle.

que Yakhshi Fakih décrit comme des notables, il y avait aussi la foule anonyme des paysans. Le cas des villageois qui vivaient aux alentours de Nicée est intéressant: ils prirent part aux attaques des Turcs contre la ville et incitèrent les habitants à se rendre. Plus tard, en Thrace, toujours selon la chronique turque, les chrétiens de Tzympe partirent avec les Turcs à la conquête d'une forteresse proche de leur ville.

Ces informations au sujet de chrétiens qui s'allièrent aux Turcs ou même leur proposèrent de l'aide, y compris dans des expéditions militaires, ne sont pas dues au seul désir de Yakhshi Fakih de louer les premiers Ottomans qui gagnaient à leur cause les populations indigènes. Elles correspondent à une réalité attestée également par d'autres sources, à commencer par l'œuvre de Pachymères. Cet historien mentionne, par exemple, certains habitants de Biledjik alliés d'Osman, qui l'ont aidé pour conquérir leur bourgade. Le voyageur arabe Ibn-Battuta, qui a visité les territoires ottomans vers 1332, est passé par la bourgade de Göynük habitée par des chrétiens et par une seule famille musulmane[136]; il est évident que la bourgade s'était paisiblement rendue aux Ottomans. D'autre part Pachymères décrit à plusieurs reprises l'exode massif des populations chrétiennes qui, pour échapper aux Turcs, abandonnaient leurs maisons pour passer en Europe[137]. Le récit de Yakhshi Fakih confirme ces informations et y ajoute la description vivante d'habitants de forts quittant leurs maisons et courant se cacher dans les montagnes et les forêts pour échapper aux Turcs. Souvent les Turcs les retrouvaient: tantôt ils les emmenaient en captivité, tantôt, selon leurs besoins, ils leur permettaient de s'installer de nouveau sur leurs terres[138].

Les conditions dans lesquelles les populations chrétiennes choisirent le parti des mécréants ont été étudiées. Les habitants d'Asie Mineure, qui se sentaient négligés par le gouvernement de Constantinople, avaient connu des jours fastes sous la dynastie des Lascarides à l'époque de l'empire de Nicée, dont la capitale se trouvait proche d'eux. Lorsque l'héritier légitime du trône, Jean IV Laskaris, fut mis à l'écart et aveuglé

[136] PACHYMERES (1835), p. 414-415; H.A.R. GIBB, *The Travels of IBN-BATTUTA a.d.1325-1354*, v. II, Cambrigde 1962, p. 456; sur Göynük voir aussi IRENE BELDICEANU-STEINHERR, Göynük, ville refuge des communautés baba'i, *Res Orientales VI, Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen*, 1994, p. 241-255. De plus Pachymères mentionne la collaboration des chrétiens d'Aydın qui, déjà en 1304-1305, suivirent les Turcs en Thrace; voir OIKONOMIDES, p. 160.

[137] Voir, par exemple, PACHYMERES (1835), p. 335 et 412.

[138] Cf. SCHIRO, p. 464: description vivante des mesures prises par les Turcs pour le repeuplement d'Argyrocastron.

et que Michel VIII Paléologue prit le pouvoir absolu, les populations d'Asie Mineure furent frustrées et même par endroits se révoltèrent. En 1261, avec la reconquête de Constantinople, l'empereur dut concentrer son attention sur les provinces occidentales de l'empire byzantin, négligeant ainsi les provinces orientales. De plus, le maintien de Constantinople aux mains des Byzantins exigeait des dépenses importantes; pour y faire face, il fit lever de nouveaux impôts, ce qui diminua encore sa popularité. Enfin, pour neutraliser la menace du monde catholique romain, l'empereur accepta au Concile de Lyon l'union des Églises (1274), suscitant ainsi un violent conflit civil, surtout dans les provinces orientales[139].

Dans ces conditions, la population d'Asie Mineure, saisie de méfiance et d'hostilé à l'égard du gouvernement de Constantinople, ne soutint pas les rares et faibles tentatives de Michel VIII et surtout de son successeur Andronic II pour repousser les Turcs. Les empereurs, quant à eux, craignaient, et parfois à juste titre, que les diverses tentatives d'organisation contre l'ennemi à l'échelle locale ne dégénèrent en mouvements de révolte[140]. Avec les années, les populations d'Asie Mineure devenaient de plus en plus étrangères au pouvoir de Constantinople. A leur hostilité latente s'ajoutait la constatation que le pouvoir impérial était incapable d'enrayer l'avance turque. De plus les habitants des villes, encerclés par les Turcs, maintenaient peu de contacts avec la capitale. Un détail du récit de Cantacuzène est particulièrement parlant. Lorsque les troupes byzantines furent vaincues par les Ottomans à Pélékanos en 1329, elles battirent en retraite, et une partie d'entre elles voulut trouver refuge dans le fort de Philokrènè. Mais les habitants du fort déclarèrent que la clé de leurs portes avait été perdue. Ce n'est que lorsqu'il parut clairement que les Turcs allaient massacrer les soldats byzantins qu'ils retrouvèrent la clé et les firent entrer[141].

Plus tard, en Thrace, la conquête ottomane fut facilitée par l'épuisement des populations locales. Elle avait en effet été précédée par la guerre civile des deux Andronic et surtout par la guerre longue er meurtrière entre Jean V Paléologue et Jean VI Cantacuzène. La campagne thrace avait été détruite et ses habitants emmenés en captivité par les

[139] Hélene Ahrweiler, L'expérience nicéenne, *DOP* 29 (1975) 23-40, surtout p. 34-37; Vryonis, *Decline*, p. 136-137; Laiou, *Andronicus II*, p. 11-31; Macrides, Saints and Sainthood, p. 67-87; cf. Werner, *Die Osmanen*, p. 113-114, 157-160.

[140] Laiou, *IEE*, p. 141-145.

[141] Cantacuzene, v. II, p. 360-361.

mercenaires ou alliés turcs qui se trouvaient dans les deux camps. La faiblesse aurait donc, dans de nombreux cas, entraîné le ralliement à l'ennemi[142].

Le chapitre dans lequel Pachymères raconte l'effondrement du système de défense des frontières de l'empire byzantin, avec la lourde imposition des habitants des régions limitrophes par Michel VIII Paléologue, a été longuement commenté[143]. Les informations qu'il nous fournit au sujet de certains de ces habitants qui, en raison du poids des impôts, s'allièrent aux Turcs, sont précieuses dans la mesure où elles permettent de comprendre cette collaboration. Pachymères nous apprend également que sous le poids du fisc, les populations frontalières de Paphlagonie et de l'arrière pays de Héraclée Pontique s'alliaient de jour en jour davantage aux Turcs qui les employaient comme guides et alliés dans leurs expéditions[144].

Cette tendance à l'alliance avec l'ennemi, particulièrement en Asie Mineure, s'explique aussi par un autre fait dont il faut tenir compte: les populations frontalières constituaient un mélange particulier de deux peuples de part et d'autre; elles avaient des éléments ethniques et culturels communs dûs aux captifs, aux femmes enlevées et aux prisonniers évadés[145]. Michel VIII lui-même avait montré une certaine compréhension envers divers Turcs qui, pour ne pas vivre sous le joug mongol, s'étaient emparés de quelques places fortes aux frontières de l'empire byzantin; il espérait même qu'ils lui seraient utiles, dans la mesure où ils serviraient de tampon entre les territoires mongols et les siens[146]. Plus tard à l'époque d'Andronic II, un chef militaire turc de Paphlagonie, bien qu'ayant auparavant à plusieurs reprises mené des expéditions contre les territoires byzantins, n'hésita pas à demander à l'empereur de lui confier la défense de Mésonèsion en Bithynie[147]. C'est encore Andronic II qui, pour sauver la région de Nicomédie, en confia l'administration à un Turc de Crimée récemment converti au christianisme qui avait trouvé refuge à Byzance[148]. Passer à l'ennemi était donc une pratique

142 Laiou, *IEE*, p. 152-160.

143 Pachymeres (1984), v. I, p. 31-35; Werner, *Die Osmanen*, p. 95; Vryonis, *Decline*, p. 136; N. Oikonomides, A propos des armées des premiers Paléologues et des compagnies de soldats, *Travaux et Mémoires*, 8 (1981), p. 359-360.

144 Pachymeres (1984), v. I, p. 291-293.

145 Wittek, *Rise*, p. 17-18.

146 Pachymeres (1984), v. I, p. 187.

147 Zachariadou, Amourioi, p. 70.

148 Zachariadou, Observations, p. 262-264.

assez courante de l'un et l'autre camp dans les régions frontalières. Il faut simplement souligner qu'à ce moment précis de l'histoire où l'État ottoman était en pleine expansion, le pouvoir impérial de Constantinople, par sa politique, s'éloignait de plus en plus des populations frontalières, qui se tournèrent alors vers les Turcs.

C'est également des populations frontalières que provenaient les *martolos* qui, selon Yakhshi Fakih, collaboraient avec Osman en Bithynie et, plus tard, avec le prince Süleyman en Thrace. On sait qu'à une époque ultérieure, au XVe siècle, les *martolos* formaient un corps à part dont l'action portait sur les régions frontalières; on a pu affirmer que cette institution, dont la fonction était proche des gardes champêtres, existait déjà à l'époque byzantine[149]. Peut-être faut-il y rattacher les gardes des routes, qui suscitèrent l'effroi de Nicéphore Grégoras lorsqu'il les rencontra lors de son voyage comme légat en Serbie: leur apparence était telle qu'il les prit pour des bandits de grand chemin[150]. On peut en tous cas émettre l'hypothèse que, durant la période confuse de l'expansion ottomane, qui sans aucun doute favorisait le banditisme, la différence entre le garde organisé et le bandit ne devait pas toujours être très nette. Les Turcs aussi bien que les chrétiens coopéraient avec des groupes de bandits. Le cas de l'aventurier bulgare Momdjila, qui réussit à contrôler une région entière de Thrace, et qui collabora avec Cantacuzène et Umur Aydinoglu, est à cet égard caractéristique[151]. Ajoutons enfin qu'à l'intérieur du corps des akındjı se trouvaient aussi des chrétiens[152].

Cependant, le désir de résistance n'était pas absent des populations chrétiennes de Bithynie et de Thrace. La chronique turque évoque à plusieurs reprises des chrétiens qui combattirent avec courage et refusèrent de livrer leurs forts aux Turcs. Pachymères raconte encore qu'à l'arrivée en Bithynie d'un Bulgare, Lachanas, qui était peut-être un aventurier, les

[149] Le terme grec était, semble-t-il, ἁμαρτωλός et il est devenu par euphémisme ἀρματωλός. Sur les martolos voir H.J. Kissling, Zu dem Wort Martolos, *ZDMG*, 92 (1938), p. 570-571; E. Rossi, A proposito del vocabolo martolos, *ZDMG* 93 (1939), p. 305; R. Anhegger, Martoloslar hakkında, *Türkiyat Mecmuası*, 7-8 (1940-42), p. 282-320; M. Vasić, Die Martolosen im Osmanischen Reich, *Zeitschrift für Balkanologie*, 2 (1964), p. 172-189 et Idem, Osmanlı Imparatorluğunda martoloslar, *Tarih Dergisi* 31 (1977/8), p. 47-64; Werner, *Osmanen*, p. 110-111. Imber, Legend, p. 68, maintient que les martolos existaient seulement en Rum-ili.

[150] R. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris 1927, p. 37-41.

[151] Lemerle, *Aydın*, p. 169. Asdracha, *Rhodopes*, p. 29-30. Sur le point de vue islamique voir Zachariadou, Holy war, p. 219.

[152] A. Decei, *EI*², s.v. akındjı; Irène Beldiceanu-Steinherr, En marge d'un acte concernant le pengyek et les aqınğı, *Revue des Études Islamiques*, 1969/1, p. 27, 34.

villageois prirent courage: ce fut alors une foule immense qui se rassembla autour de lui avec, pour seule arme, des gourdins. Mais cette mobilisation générale des paysans inquiéta l'empereur qui rappela Lachanas à Constantinople[153].

Plus tard c'est un autre Bulgare, le jeune Jean, un simple porcher, qui organisa les paysans contre l'ennemi dans la région de Lampsakos. Tous répondirent avec enthousiasme à son appel, et au début ils vainquirent même quelquefois les Turcs. Mais par la suite ils furent vaincus et massacrés jusqu'au dernier et Jean lui-même fut pris en captivité. Il semblerait que les Turcs l'aient tué devant un fort qui se trouvait encore au pouvoir des Byzantins, alors qu'il essayait de négocier avec ceux de l'intérieur le paiement de sa rançon[154]. Cette scène en rappelle d'ailleurs d'autres du récit de Yakhshi Fakih, dans lesquelles le chef des ennemis, captif, est emmené et tué, là encore devant un fort[155].

Se présente enfin le cas d'un moine, Hilarion, qui se rendit dans la région d'Elegmoi pour des problèmes liés à son monastère et qui tenta d'y organiser une résistance militaire des paysans contre les Turcs. Mais cette tentative échoua à son tour et Hilarion fut rappelé par le Patriarche à Constantinople, car l'Église orthodoxe condamnait toute activité guerrière de la part des ecclésiastiques[156].

La disposition des habitants de Bithynie à la résistance est manifeste dans le cas des habitants de certaines villes qui subirent un siège prolongé et furent réduits à la famine. On sait avec certitude que Brousse et Nicée furent prises après avoir été longtemps assiégées, et que durant cette période leurs habitants durent faire des sacrifices. Lorsqu'elles finirent par se rendre — car toutes deux se rendirent — il était clair que cette décision avait été prise pour que leurs habitants ne fussent pas emmenés en captivité et vendus comme esclaves et pour qu'ils puissent conserver quelques droits fondamentaux. Les habitants savaient en effet sans aucun doute que les musulmans obéissaient à des principes fermement établis par leur religion. Lorsqu'une ville ou une région se rendait

[153] Pachymeres (1835), p. 188-192; cf. Georgiades-Arnakes, p. 47; Laiou, *IEE*, p. 143.

[154] Pachymeres (1835), p. 442-444; cf. Georgiades-Arnakes, p. 137-138.

[155] Cf. les cas des gouverneurs de Samandıra et de Konur-hisar.

[156] Pachymeres (1835), p. 596-597; cf. Georgiades-Arnakes, p. 150-151; V. Laurent, L'idée de la guerre sainte et la tradition byzantine, *Revue Historique du Sud-Est Européen,* 23 (1946), p. 91-92; sur Elegmoi voir Janin, *Grands centres*, p. 144-148 et cf. Mango - Ševčenco, p. 236-277.

sans résistance, ses habitants pouvaient conclure avec l'envahisseur un accord qui leur permettait de sauver leur vie et leurs biens et souvent leur assurait certains privilèges. En revanche, lorsqu'une ville ou une région était prise à la suite de combats, les habitants perdaient absolument tout, car les guerriers musulmans avaient le droit de piller tous leurs biens et de les emmener en captivité, pendant que la totalité de leur territoire tombait aux mains du chef musulman.

Le fils d'un *imam*, comme l'était Yakhshi Fakih, connaissait naturellement fort bien ces principes. Il y fait souvent référence, surtout lorsqu'il s'agit de montrer combien les sultans ottomans y étaient attachés. Dans le récit qu'il donne de la reddition de Brousse, il souligne qu'à la suite de la conclusion du traité, le gouverneur byzantin fut remis en liberté et put partir pour Constantinople après avoir versé la somme de 30 000 pièces d'or aux combattants de l'Islam. Ces derniers, satisfaits, prirent soin d'escorter le gouverneur afin qu'il arrivât sain et sauf au port le plus proche et ne prirent aux habitants de la ville «pas même un petit déchet». De même, lors de la reddition de Nicomédie, les autorités byzantines s'en allèrent avec tous leurs biens et les combattants de l'Islam là encore ne prirent «pas même un petit déchet». Ceux de Nicée non plus ne perdirent rien lors de la reddition de leur ville et, malgré le départ du gouverneur, plusieurs notables restèrent de leur plein gré pour poursuivre leur existence sous l'occupant. En revanche la bourgade d'Aynegöl avait résisté et le sultan, pour exciter l'esprit de combat de ses hommes, proclama qu'elle devait être pillée. Les soldats, attirés par ce gain potentiel, s'emparèrent d'Aynegöl, la pillèrent et emmenèrent ses habitants en captivité. De même la ville de Pégai, qui refusait de se rendre, fut pillée; les jeunes gens et les jeunes filles furent emmenés en captivité et les habitants perdirent leur maisons, dans lesquelles s'installèrent des musulmans.

Le récit de Yakhshi Fakih ne se contente pas de mettre en lumière la justesse avec laquelle les autorités militaires, les guerriers et leur chef le sultan firent face aux devoirs imposés par leur religion. Il révèle également l'importance du rôle que jouèrent les autorités religieuses, c'est-à-dire les derviches et les sheykhs, dans les premiers pas de l'État ottoman.

La religion musulmane retrouva une vigueur nouvelle après 1243, avec l'invasion de l'Anatolie par les Mongols qui, comme on le sait, n'étaient pas musulmans et qui en outre s'étaient alliés aux chrétiens. Leur présence réveilla la ferveur religieuse des populations turques, dans

la mesure où la religion les différenciait du conquérant étranger, de telle sorte que les chefs religieux devinrent leurs chefs réels. Il s'agit surtout là des derviches: pendant cette période ils étaient devenus nombreux en Anatolie, parce que la domination mongole avait forcé bon nombre d'entre eux à émigrer d'Asie Centrale vers l'État des Seldjuks de Rum, avec l'espoir que les Mongols n'y arriveraient jamais[157]. Des nombreux récits concernant les derviches qui arrivèrent en Asie Mineure sont restés vivaces dans la tradition ottomane[158].

Des représentants des divers ordres des derviches parcouraient donc les jeunes émirats turcs pour éveiller la foi religieuse des émirs et pour les inciter à mener avec zèle la guerre sainte. Ce fut notamment le cas des Mevlevis, qui visitèrent plusieurs émirats durant les premières décennies du XIVe siècle[159]. La guerre sainte se faisait sous leur protection et on parle même de miracles. Djelal ed-din Rumi sauva à plusieurs reprises la vie d'Umur Aydinoglu, lorsque ce dernier prit la mer avec sa flotte contre les infidèles: il apparaissait devant lui, marchant sur les flots, et, tenant fermement la proue, il empêchait la houle de couler le navire. Son héritier, Çelebi Arif, apparut également à Umur, tombant des airs et mettant en fuite ses ennemis lors des combats[160].

De nombreux derviches étaient présents dans la zone frontalière entre les territoires byzantins et ottomans pour encourager les guerriers de l'Islam et pour se battre à leur côté — car ils prenaient part aux raids contre les chrétiens comme de simples soldats[161]. Les sources montrent que les derviches qui s'installèrent avec les Ottomans en Bithynie d'abord, en Thrace ensuite, jouèrent un rôle décisif dans la conquête et dans l'établissement de la domination turque[162]. Les sultans leur

[157] A.Y. OCAK, *Babailer Isyanı*, Istanbul 1980; IDEM, Un cheik Yesevi et Babai dans la première moitié du XIIIe siècle en Anatolie: Emirci Sultan, *Turcica,* 12 (1980), p. 114-124; KÖPRÜLÜ, *Origines*, p. 113-123 cf. C. E. BOSWORTH, *EI*[2], s.v. Kara Khitay.

[158] Voir, par exemple, KISSLING, *Thrakien*, p. 95-96.

[159] P. WITTEK, *Das Fürstentum Mentesche, Studie zur Geschichte Westkleinasiens im 13.-15. Jh., Istanbuler Mitteilungen, 2*, Istanbul 1934, p. 60-65.

[160] ZACHARIADOU, Holy war, p. 220.

[161] OCAK, *Hétérodoxie*, p. 100.

[162] Irène BELDICEANU-STEINHERR, Les Bektaşi à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles), *WZKM*, 81 (1991), p. 21-79; en dernier lieu Irène MELIKOFF, L'origine sociale des premiers Ottomans, *Ott. Em.* p.135-144, et Y. OCAK, Les milieux soufis dans les territoires du beylicat ottoman et le problème des Abdalan-i Rum (1300-1389), *Ott. Em.*, p. 145-158.

cédaient des terrains abandonnés par des chrétiens en raison des raids. Les derviches veillaient à une mise en valeur rapide de ces terrains en invitant des paysans de l'arrière-pays qui s'y consacraient avec succès à l'agriculture. Ces terrains devenaient alors des îlots musulmans dans les régions chrétiennes nouvellement conquises et attiraient ainsi de nouveaux habitants. Ils constituaient souvent le noyau d'un village[163]. Quelques documents des premiers sultans sont conservés et éclairent cet aspect des débuts de l'histoire ottomane: par exemple le cas du sheykh Kızıl-Delü, qui s'installa près de Didymoteichon dès que la conquête de cette région fut achevée[164]. Mais c'est encore entre l'histoire et la légende qu'il faut situer la concession de terrains à des derviches.

Naturellement des derviches de toutes sortes défilent dans la chronique turque. Le beau-père du fondateur de la dynastie ottomane, le sheykh Ede-Bali, est décrit comme un homme d'une richesse considérable et comme un personnage influent, cette influence étant essentiellement due à son rôle de conseiller spirituel d'Osman[165]. Il ressort, enfin, de la chronique que la Bithynie et en particulier le Mont Olympe, qui était autrefois un grand centre monastique chrétien[166], commença vers 1300 à devenir un lieu de rencontre de derviches musulmans.

E.A.Z.

[163] Ö. L. Barkan, Vakiflar ve temlikler. I. Istila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. II. Vakıfların bir iskân ve kolonizasyon metodu olarak kullanılmasına diğer şekiller (Les fondations pieuses comme méthode de peuplement et de colonisation. Les derviches colonisateurs de l'époque des invasions et les couvents), *Vakıflar Dergisi,* 2 (1942), p. 59-65, 279-365.

[164] Wittek, Urkunden, *WZKM* 54 (1957), p. 245-247, 253-255. Sur les derviches en Thrace voir H. J. Kissling, Zum islamischen Heiligenwesen auf dem Balkan, vorab im thrakischen Raume, *Dessertationes Orientales et Balkanicae Collectae*, v. I, Munich 1986, p. 278-291.

[165] Ocak, *Hétérodoxie*, p. 83-84; cf. Inalcik, *supra* note 7, p. 150-156.

[166] Janin, *Grands centres*, p. 127-191.

Nicolas VATIN

CNRS

AUX ORIGINES DU PÈLERINAGE À EYÜP DES SULTANS OTTOMANS[1]

Dans un article très brillant[2], Madame Gülrü Necipoğlu a rappelé les liens inextricables qui unissaient les funérailles des sultans ottomans, les cérémonies d'intronisation de leurs successeurs, et le pèlerinage que ces derniers faisaient à Eyüp: quittant le Palais par voie de mer, ils remontaient la Corne d'Or, descendaient à l'échelle d'Eyüp où les accueillaient les dignitaires de l'Empire, faisaient un pèlerinage au *türbe* d'Ebû Eyyûb el-Anṣârî, y ceignaient le sabre, puis rentraient dans la ville par la Porte d'Andrinople et regagnaient le Sérail en visitant au passage les tombes de leurs glorieux ancêtres[3].

[1] Cet article constitue un des premiers résultats d'une étude sur la mort des sultans ottomans de Meḥmed II à Aḥmed Ier, menée avec G. Veinstein dans le cadre du programme de recherche sur la mort dans le domaine turc lancé par l'URA D 1425 du C.N.R.S. (Paris). Il va de soi que nombre de thèmes abordés ici rapidement pour les besoins de la démonstration seront traités de façon plus approfondie dans les publications à venir.

[2] Gülrü Necipoğlu, «Dynastic imprints on the cityscape: the collective message of imperial funerary mosque complexes in Istanbul», in J.-L. Bacqué-Grammont et A. Tibet éds., *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, 2 vol., sous presse (Ankara, T.T.K.), pp. 23-36. Mme Necipoğlu a eu la très grande obligeance de me communiquer le texte de sa communication, ce dont je suis heureux de pouvoir la remercier vivement.

[3] On trouvera des descriptions bien documentées de ces cérémonies chez M.Z. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Istanbul, 1993, art. «Kılıç alayı», vol. II, pp. 259-264, et surtout chez İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı*, Ankara, 1984, pp. 184-200. Mais ces auteurs présentent en fait l'aboutissement de l'évolution historique de la question sans retracer cette évolution. Pour le XVIe siècle, il convient donc de les utiliser avec prudence. Cette même prudence s'impose à propos d'un article récent de D.S. Brookes, «Of Swords and Tombs: Symbolism in the Ottoman Accession Ritual», in *The Turkish Studies Association Bulletin* XVII/2 (automne 1993),

Madame Necipoğlu souligne avec raison l'insistance donnée par cette cérémonie au thème de la *ġazâ*. Elle écrit aussi: «The girding ritual as a symbolic rite of investiture became a regular feature of the Ottoman accession ceremonies which (…) were inextricably linked with funeral rites»[4]; et plus loin: «These tombs erected by reigning sons to commemorate dead fathers served to accentuate a continuous chain of dynastic succession. So did the ritual visitation of ancestral tombs by a new Sultan following his accession, a ritual aiming to legitimate the deceased Sultan's successor by stressing his whole royal lineage that turned the whole empire into the inherited legacy of a single family.»[5]

Ces conclusions paraissent incontestables. Cependant l'histoire des rites est celle de lentes mais perpétuelles évolutions. La cérémonie du sabre et son corollaire, le pèlerinage aux tombes d'Ebû Eyyûb et des ancêtres du nouveau souverain, eurent évidemment une place primordiale dans l'intronisation des sultans durant les trois derniers siècles du règne de la famille d'ʿOs̱mân. En revanche, l'étude systématique des successions ottomanes au XVI[e] siècle donne une image beaucoup moins claire du rôle du pèlerinage à Eyüp dans l'accession au trône des sultans.

C'est donc aux origines de ce pèlerinage que je souhaite revenir ici.

*

* *

Aucun chroniqueur, à ma connaissance, ne parle du premier pèlerinage à Eyüp d'un souverain entrant en fonction avant l'avènement de Selîm II en 1566[6]. Selânikî précise il est vrai qu'en agissant de la sorte, Selîm II se conformait à «l'ancienne loi ottomane»[7], mais aucune autre source connue de moi ne donne d'indice à ce sujet à propos des règnes

pp. 1-22. Cet auteur, qui aborde le sujet avec un regard anthropologique et dont la documentation semble de seconde main, n'apporte aucune profondeur historique à sa recherche.

[4] *Art cit.*, p. 25.

[5] *Id.*, p. 33.

[6] La première référence trouvée par Hasluck chez les voyageurs, en l'occurence chez Stephan Gerlach, concerne Murâd III (cf. F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, vol. II, p. 608). Pour des références ottomanes concernant Selîm II, cf. Selânikî Muṣṭafà Efendi, *Tarih-i Selânikî*, M. İpşirli éd., Istanbul, 1989, vol. I, p. 43; Müneccimbaşı, *Ṣaḥâ'ifü-l-aḫbâr*, Istanbul, 1285/1869-70, vol. III, p. 521; Meḥmed b. Meḥmed, *Nuhbetü-t-tevârîḫ ve-l-aḫbâr*, Istanbul, 1860, p. 106; Peçevî, *Tâ'rîḫ*, Istanbul, 1283/1866, vol. I, p. 42.

[7] *Ḳânûn-ı ḳadîm-i ʿos̱mâniyye üzre*.

précédents. En revanche, les intronisations des successeurs de Meḥmed II sont fréquemment décrites. Il est donc possible de se faire une idée du déroulement des cérémonies d'intronisation célébrées entre 1480 et 1603.

Le contexte politique diffère grandement d'une succession à l'autre, mais le premier signe symbolique concret de la majesté du nouveau sultan consiste toujours dans le fait de s'asseoir sur le trône: c'est le *cülûs*, qu'il faut prendre dans son sens littéral[8]. Alors, le souverain reçoit l'allégeance des piliers de l'État et des oulémas, en une ou plusieurs fois selon les circonstances: c'est la *beyʿat*, complément indispensable du *cülûs*[9]. Ce n'est qu'après, la vacance du pouvoir ayant ainsi été comblée, qu'on procédera aux rites funéraires et à l'inhumation du défunt, sur l'ordre du sultan régnant[10].

Le *cülûs* paraît donc bien être l'élément fondamental des rites d'accession au sultanat, quelle qu'ait pu être l'importance politique de pratiques accessoires, comme la distribution de *baḫşîş* d'heureux avènement, par exemple. C'est ainsi qu'il suffira aux notables de voir le jeune prince Aḥmed monter sur le trône pour admettre sans se poser plus de question qu'il est bien désormais le sultan régnant[11]. Il est du reste caractéristique que le terme *cülûs*, littéralement «montée sur le trône», ait fini par désigner l'ensemble des événements et cérémonies constituant ce qu'on appellerait «couronnement» en Occident.

Si l'on admet cette permanence du rôle fondamental des rites couplés du *cülûs* et de la *beyʿat*, qui suffisent à légitimer un sultan avant même

[8] *La racine arabe CLS* a précisément le sens de s'asseoir.

[9] C'est toujours la même façon de procéder que nous décrivent les chroniqueurs, même si cela n'apparaît pas toujours clairement en raison de l'ambiguïté du terme *cülûs*, qui a fini par désigner abstraitement le «couronnement» des sultans ottomans. Mais, à propos de Bajazet II, le témoignage du contemporain Behiştî est univoque: Bajazet «prit place au sein du trône pareil au Paradis. Les émirs de droite et de gauche et les soldats nombreux comme les étoiles firent acte d'allégeance et d'obédience, et humbles et grands montrèrent leur soumission» (*serîr-i gerdûn-nażîre sînesinde yer aldı. Umerâ-ı yemîn ü yesâr ve ʿasâkir-i encüm-şümâr beyʿat ü tebaʿiyyet édüb siġâr ü kibâr irâdet gösterdiler*: Behîştî, *Veḳâʿi-nâme*, Bibliothèque du Palais de Topkapı, ms. Revan 1270, 6 v°). À l'autre bout de notre période chronologique, ce geste de s'asseoir d'abord sur le trône est encore bien noté par Selânikî pour Murâd III (*op. cit.*, I, p. 100) et pour Aḥmed Ier (*op. cit.*, II, p. 434). Gilles Veinstein et moi-même reviendrons évidemment plus en détail sur cette question dans nos travaux à venir.

[10] Ce qui est bien la preuve que l'autorité sultanale, indivisible (thème fréquent chez les chroniqueurs quand ils traitent de la *fitnet*), est désormais entièrement passée à l'héritier monté sur le trône.

[11] Cf. Naʿîmâ, *Tâ'rîḫ*, Istanbul, 1281/1865-66, vol. I, pp. 374-375.

qu'on ne songe à inhumer son père décédé, quelle importance faut-il accorder au pèlerinage à Eyüp introduit par Selîm II en 1566?

En premier lieu, il me semble qu'il ne faut pas le lier, à date ancienne, à la «cérémonie du sabre». Les quelques auteurs qui ont étudié cette question sont d'accord pour la dater du XVIIe siècle[12]. En fait, les plus anciennes références que j'aie trouvées concernent les avènements de Murâd III en 1574 et d'Aḥmed Ier en 1604, mais sous la plume de deux auteurs tardifs, Meḥmed b. Meḥmed (mort en 1640) et Müneccimbaşı (1631-1702)[13]. La première mention totalement digne de foi de la cérémonie du sabre date de l'intronisation de Muṣṭafà Ier en 1617: elle est due à un contemporain, Peçevî[14]. Quoi qu'il en soit, rien ne nous autorise à supposer que Selîm II ait ceint le sabre à Eyüp: Selânikî, si riche en détails, n'y fait pas allusion. D'autre part, le *ḳılıç âlâyı* repose sur une très ancienne tradition, bien antérieure à la conquête de Constantinople[15]: à supposer, donc, qu'elle ait été maintenue dans les premiers siècles ottomans, elle peut l'avoir été ailleurs que dans le *türbe* d'Ebû Eyyûb[16]. Rien ne nous autorise donc à supposer un lien originel entre le pèlerinage d'Eyüp et ce rite d'investiture qu'est en effet le *ḳılıç âlâyı*.

D'autre part, à relire les chroniqueurs, on peut se demander si ces pèlerinages avaient alors — dans le cadre des cérémonies d'intronisation — l'importance qu'on leur accorde par une assimilation inconsciente aux périodes postérieures. Il est caractéristique que Ḥasanbegzâde[17] (un contemporain, décédé en 1636) n'en parle pas, et que Ṣolâḳzâde n'en fasse pas la mention à propos des avènements de Murâd III et Meḥmed III.

[12] Cf. Hasluck, *op. cit.*, p. 609; J.H. Kramers, art. «Ḳılıd̲j̲ Alayı» in *Encyclopédie de l'Islam* (1e éd.), t. II, Leyde-Paris, 1927, pp. 1064-1065; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevilik*, Istanbul, 1953, p. 275. İ.H. Uzunçarşılı (*op. cit.*, p. 190, n. 2) en parle cependant à propos de Selîm II, mais sans citer sa source, puis, se fondant sur Naʿîma, à propos d'Aḥmed Ier. Je n'ai pas retrouvé cette dernière référence.

[13] Cf. Meḥmed b. Meḥmed, *op. cit.*, pp. 129 et 221; Müneccimbaşı, *op. cit.*, p. 536 et 618.

[14] *Op. cit.*, p. 361.

[15] Cf. Kramers, *art. cit.*; Gölpınarlı, *op. cit.*, p. 275; du même auteur, «İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları», in *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XI (1949-1950), pp. 9-354 (p. 100).

[16] Du reste, c'est à Andrinople qu'Aḥmed II et Muṣṭafà II ceignirent le sabre (Uzunçarşılı, *op. cit.*, p. 192).

[17] Ses *Tevârîḫ-i âl-i ʿOs̲mân* étant inédites, nous avons consulté le manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des manuscrits orientaux, Ancien Fonds turc n° 124 (Blochet I, p. 51).

En outre, on est frappé par l'absence de règle concernant les dates. Peçevî (suivi par Meḥmed b. Meḥmed) affirme que Selîm II alla à Eyüp pour la prière du vendredi[18]. Si tel est le cas, ce fut non pas le 25 septembre 1566, ainsi qu'il l'écrit, mais le 27. Dès lors, les trois jours de repos passés à Istanbul avant de rejoindre la troupe à Belgrade se seraient écoulés entre la *beyʿat* et le pèlerinage, et non après: ce délai pourrait correspondre à une période de deuil officiel. Il est vrai que Selânikî, qui n'indique pas à quel moment a eu lieu la visite aux *türbe*, précise que Selîm partit «le jeudi, après trois jours pleins»[19]. Murâd III attendit deux semaines pour faire le pèlerinage en 1574, Meḥmed III plus d'un mois en 1595, Aḥmed Ier treize jours en 1604… Cette incohérence ne donne guère l'impression d'un rite bien constitué et fermement établi dans les règles. Nettement postérieurs à la fin du deuil officiel, ces pèlerinages sont-ils vraiment liés aux cérémonies funéraires?

Quant à la volonté d'exalter la gloire impériale de la famille d'ʿOs̱mân, elle paraît incontestable. Mais Meḥmed III choisit une autre méthode pour affirmer cette grandeur dynastique et héréditaire, puisque, avant de faire le pèlerinage aux *türbe* d'Ebû Eyyûb et de ses ancêtres, il voulut célébrer la prière du vendredi successivement dans les mosquées de Sainte-Sophie, de Fatih, de la Süleymaniye et de Beyazıt[20]!

*

Pour tenter de résoudre cette énigme, il m'a paru qu'il fallait reconsidérer le pèlerinage à Eyüp des sultans en oubliant momentanément la question de leur intronisation. Il apparaît alors qu'on aurait tort de croire la visite aux *türbe* strictement liée à cette circonstance politique précise qu'est le *cülûs*. Les sultans ottomans allaient en effet fréquemment à Eyüp, comme en témoigne ce Marocain qui fut ambassadeur à Istanbul en 1589-1591: «[Les visites que le Sultan] fait au tombeau d'Abou Ayyoub el-Ansari sont les plus fréquentes. Il y va le plus souvent par voie de mer, mais d'une façon ou d'une autre, il y vient très assidûment»[21].

[18] Cf. Peçevî, *op. cit.*, p. 42, qui date le *cülûs* du 9 *rebîʿü-l-evvel* 974 / 24 septembre 1566, le pèlerinage du lendemain, soit le mercredi (et non vendredi comme il le dit) 25, et indique qu'il partit «le troisième jour».

[19] *Ve üç gün tamâm olıcaḳ pençşenbih gün çıḳub* (*op. cit.* I, p. 43).

[20] Cf. Selânikî, *op. cit.*, II, pp. 440, 444-445, 449, 454.

[21] Abou-l-Hasan Ali ben Mohammed et-Tamgrouti, *En-nafhat el-miskiya fi-s-sifarat et-tourkiye, Relation d'une ambassade marocaine en Turquie (1589-1591),* édité et traduit par H. de Castries, Paris, Geuthner, 1929, p. 56.

De fait, avant même le règne de Selîm II, Celâlzâde mentionne plusieurs visites de Soliman le Magnifique aux tombes d'Ebû Eyyûb et de ses prédécesseurs. La référence la plus ancienne que j'aie trouvée concerne Selîm Ier.

Les circonstances qui entourent ce pèlerinage sont rapportées par Kemâlpaşazâde[22] et, avec des détails fort instructifs, par Saʿdü-d-dîn[23]. Partant en campagne contre les Séfévides en 1514, Selîm Ier, venant d'Andrinople, campe avec ses troupes dans la plaine de Fîl çayırı, près d'Eyüp. Faute de moyens sûrs pour faire passer l'eau à l'armée, il est contraint de demeurer quelques jours au repos. Pour passer le temps, en quelque sorte, il va alors en pèlerinage aux tombes de son père et de son aïeul et fait de fréquentes visites à celle d'Ebû Eyyûb, à qui il demande humblement son assistance. Trois remarques s'imposent. D'abord, c'est un hasard qui a amené Selîm à accomplir ces pèlerinages. Ensuite, si l'on retrouve la plupart des éléments des cérémonies postérieures, ils apparaissent dans le désordre: manifestement, le sultan n'a pas cherché en 1514 à organiser une unique et grandiose manifestation de piété. Enfin, le contexte est très précisément celui d'un départ en campagne, et ce n'est évidemment pas par hasard que Selîm demande l'assistance de ce précurseur de Fâtiḥ qu'est Ebû Eyyûb.

De fait, c'est dans des circonstances similaires que Soliman-le-Magnifique, quelques années plus tard, fit les mêmes gestes que son père: avant de partir en campagne contre Belgrade, en 1521, il alla en pèlerinage au *türbe* d'Ebû Eyyûb puis, «recherchant l'aide des âmes saintement purifiées de ses ancêtres»[24], il visita les tombes de Meḥmed II, de Bajazet II et de Selîm Ier. C'est dans cet ordre généalogique que

[22] Édité par A. Uğur, *The reign of Sultan Selîm I in the light of the Selîm-nâme literature*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1985, p. 97.

[23] *Tâcü-t-tevârîẖ*, Istanbul, 1289/1873-74, II, pp. 244-245: *S̱ânî-i şehr-i ṣafer ḳasaba-ı Ebî Eyyûb Enṣârî rıżà ʿanhi el-bârî civârında Fîl çayırı démekle iştihâr bulan çemenzârda ḳondı. Ve ẕirve-i ẖıyâm-ı rıfʿat-ittişâmı ḳubbe-i mînâ-fâm gerdûna ṭoḳundı. Çûn cuyûş-ı deryâ-cûş izdiẖâmına süfün ve meʿâbir vefâ édecekleyin degül-idi sühûlet-i ʿubûr içün bir nice eyyâm ol maḳâmda ârâm édüb vâlid-i emcedi ve cedd-i saʿîdü-l-ceddi mezârlarını ziyâret édüb ol ġazâ-pîşe pâdişâhlaruñ rûḥ-ı pür-fütûḥlarından istimdâd ve beẕl-i ṣadaḳâtla fuḳarâ ve mesâkini şâd eyledi. Ve muḳarreb-i dergâh-bârî ve ḥabîb-i ekrem Ḥażretlerinüñ yâr-ı büzürgvâr-ı mihmândârî Ḥażret-i Ebî Eyyûb Enṣârî (rıżâ Allahu ʿanhi) mezârın mirâren ziyâret édüb ser-i şerîflerinden mezîd istikâmet ile istiʿânet eyledi.*

[24] *Ervâḥ-ı müṭaherre-i ecdâd-ı maġfiret-nihâddan istimdâd édüb*: cf. Celâlzâde Muṣṭafà gennant Ḳoca Nişâncı, *Geschichte Sultan Süleyman Kanûnîs von 1520 bis 1577 oder Tabaḳât ül-Memâlik ve Derecât ül-Mesâlik*, P. Kappert éd., Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1981, 42v°-43r°.

Celâlzâde présente les gestes de Soliman, mais, pour des raisons géographiques, il est plus que probable qu'il adopta l'itinéraire bientôt classique par la Porte d'Andrinople et les mosquées de Selîm, Meḥmed et Bajazet. Cinq ans plus tard, partant pour la Hongrie en 1526, Soliman se rendit à nouveau sur la tombe d'Ebû Eyyûb, «pria pour obtenir la conquête et la victoire et, honorant les tombes bénies de ses ancêtres dont la résidence est le Paradis, il invoqua [leur] assistance et [leur] faveur»[25].

Cette pratique ne disparut pas, puisque se préparant en 1596 à l'unique campagne militaire à laquelle il devait participer en personne, Meḥmed III fit d'après Selânikî le pèlerinage d'Eyüp et des *türbe* des ancêtres pour demander l'aide (*istimdâd*) de ceux-ci[26]. Du reste en septembre de la même année, sur un ordre envoyé depuis les armées par le sultan, le grand-vizir, le *şeyẖü-l-islâm* et le peuple allèrent prier successivement sur l'Oḳ meydânı, aux mosquées de Sainte-Sophie, Fatih, Beyazıd, Sultan Selim et Süleymaniye, et enfin à Eyüp[27]. Le bon ordre de la cérémonie (d'ailleurs étalée sur cinq jours) était perturbé, la valeur dynastique du rite évacuée: on n'en voit que mieux comment, sous un règne où le pèlerinage inaugural aux tombes d'Ebû Eyyûb et des sultans défunts était devenu habituel, le contexte militaire de ces rites demeurait présent dans les esprits[28].

Si l'on admet cette analyse, le pèlerinage à Eyüp de Selîm II peut s'expliquer aisément. Légitimement installé sur le trône, sans doute après trois jours de deuil, le nouveau sultan qu'il était inaugurait son règne en rejoignant l'armée aux frontières, dans l'intention de mener campagne[29]. Il était donc cohérent qu'il fît ce pèlerinage propitiatoire

[25] *Id.*, 132 v°: *Ebû Eyyûb Enṣârînüñ rıżâen-li-lláh ʿanhi türbe-i müṭaherrelerini ziyâret édüb istimdâd-ı fetḥ ü nüṣret ve mezârât-ı müteberreke-i ecdâd-ı cennet-âbâdlarını teşrîf édüb istidʿâ-yı himmet ü ʿinâyet eylediler.*

[26] Cf. Selânıkî, *op. cit.*, II, p. 607.

[27] Cf. Selânikî, *op. cit.*, II, pp. 626-627.

[28] Selânikî mentionne d'autres pèlerinages à Eyüp dans différents contextes. Comme ils ne sont pas accompagnés de visites aux *türbe* impériaux, je n'en tiens pas compte ici. Le contexte militaire ou impérial de certains paraît clair.

[29] Cette intention apparaît à la lecture de Selânikî, qui décrit ainsi son départ d'Istanbul: *Ve üç gün tamâm olıcaḳ pençşenbih gün çıḳub aʿyân-ı salṭanat ver erkân-ı devlet ve ʿasâkir-i manṣûre mülâḳatına müteveccih olub sefere ʿazîmet édüb…* (*op. cit.* I, p. 43). C'est précisément cette idée d'inaugurer le règne par une campagne militaire en Hongrie que repousse le grand-vizir Ṣoḳollu Meḥmed Paşa quand Selîm II lui annonce son intention de quitter Belgrade pour rejoindre l'armée: outre qu'il n'y a pas assez d'argent sur place pour faire des dons aux troupes, «il ne paraîtra pas convenable de repartir après

aux tombes de ses ancêtres et de leur précurseur, comme l'avaient fait ses prédécesseurs au début de leur règne. C'est du moins ainsi qu'on peut interpréter la mention de Selânikî relevée par Mme Necipoğlu, inexplicable autrement: *ḳânûn-ı ḳadîm-i ʿos̱mâniyye üzre*.

Un hasard de l'histoire fit donc de cet acte l'origine d'un rite politique d'intronisation. Selîm II en avait-il conscience? Ce n'est pas impossible: Selânikî souligne l'importance de ses initiatives lors de son bref passage à Istanbul[30]. Dans une situation incertaine, il tint à frapper les esprits à l'occasion de son *cülûs* dans la capitale. Après avoir traversé le Bosphore au milieu des salves d'artillerie, il eut l'idée d'affirmer sa majesté en faisant traverser la ville par son plus beau cheval orné de joyaux. En organisant avec pompe ce pèlerinage, il voulut peut-être en imposer par avance aux janissaires et à leurs chefs, à commencer par le grand-vizir Ṣoḳollu Meḥmed Paşa, qu'il allait rejoindre à Belgrade.

Il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse. Elle a du moins l'avantage d'éclairer certaines particularités de ce pèlerinage. On a déjà noté combien il exaltait la *ġazâ* ottomane. On peut aller plus loin encore: quittant le Palais par la mer[31], passant par la tombe du premier assiégeant de Constantinople, rentrant par la Porte d'Andrinople, lieu symbolique de la conquête de la ville, le nouveau sultan reconquérait pour son compte Istanbul, mimant l'exploit de Meḥmed II Fâtiḥ dont il allait solliciter l'assistance guerrière avec celle de ses descendants en visitant leurs tombes. En sorte qu'entre les rites accomplis par un jeune souverain partant pour sa première campagne et ceux auxquels se plient dans les générations suivantes les sultans nouvellement installés, le lien reste visible. Il ne s'agit pas vraiment d'une cérémonie d'investiture, du moins au début, mais d'une première manifestation du règne. C'est pourquoi elle avait lieu après le deuil, dans les réjouissances et les distributions de dons et d'aumônes.

*

* *

avoir pénétré dans le pays des ennemis de la religion. La campagne a pris fin, il ne reste plus de temps, et il est difficile d'hiverner [ici]» (*ve aʿdâ-yı dîn içine gelüb yine dönüb gitmek münâsib görilmeye. Sefer âḫır olmış-dur. Mevsîm ḳalmayub ḳışlamaḳ daḫi müteʿaẕẕir-dür*: *id.*, p. 44).

[30] Cf. Selânikî, *op. cit.*, I, pp. 41-43.

[31] C'est de loin le cas le plus fréquent, mais un déplacement par voie de terre n'invalide pas sensiblement les considérations qui suivent.

Ainsi — mais faut-il s'en étonner? — le hasard joua un rôle considérable dans l'établissement progressif de l'imposant et symbolique cérémonial de ce qu'on pourrait appeler le «sacre» ottoman.

On peut retracer son évolution au cours du XVIe siècle. Que Selîm Ier ait repris ou non des traditions dont il ne subsiste en tout cas pas de trace, il est à l'origine d'une pratique magico-religieuse inaugurée par accident en 1514, et dont le rituel se précise sous les règnes suivants. En accomplissant à son tour dans des circonstances très particulières cette cérémonie marquant le départ en campagne des sultans nouvellement installés, Selîm II crée en 1566, consciemment ou non, une nouvelle coutume liée à la succession au trône ottoman. Il s'agit, au début, de l'inauguration du règne plutôt que du dernier acte du *cülûs*.

Jusqu'à Selîm II compris, il était à peu près admis qu'un sultan se devait de commencer son règne par une campagne militaire. Quand tel cessa d'être le cas, ce qui était à l'origine un rite de pré-campagne pour jeune souverain devint un rite d'inauguration succédant à ceux du *cülûs* proprement dit.

C'est à ce point que s'arrête cette enquête. Mais, bien entendu, la cérémonie ne cessa d'évoluer par la suite et de s'enrichir en signification symbolique.

N.V.

Paris VIII et Institut français d'Études anatoliennes

LA COMMUNAUTÉ JUIVE D'ISTANBUL A LA FIN DU XVIe SIÈCLE

Du statut particulier de la capitale ottomane, joint à l'origine essentiellement fiscale des dénombrements et registres de l'Empire, résulte une très mauvaise connaissance à ce jour de la population d'Istanbul pendant la haute période ottomane (XVe-XVIe siècles), aussi bien dans son ensemble que dans ses particularités ethniques, démographiques ou socioéconomiques. Toutefois, la capitation des non-musulmans entraîne la rédaction d'un certain nombre de documents comptables, sources d'informations précieuses sur cette partie de la population. C'est donc à partir de ce type de documents que nous essayerons de cerner les données concernant une des communautés non-musulmanes, celle des juifs d'Istanbul, au XVIe siècle et notamment à la fin de celui-ci.

L'ÉVOLUTION DE LA POPULATION JUIVE D'ISTANBUL

Avant de présenter ces documents, nous sommes obligé d'aborder une question qui domine les appréciations que nous pourrions tirer de leur étude. Le produit de la capitation des non-musulmans d'Istanbul semble être affecté, à partir d'une date indéterminée, au waqf de Mehmed II. Effectivement, aucun des trois exemplaires de la waqfiyye que nous possédons ne mentionne la capitation comme faisant partie des revenus du waqf[1]. Or les bilans de la capitation pour l'année 894/1488-1489,

[1] Il s'agit de l'exemplaire datable du second vizirat de Mahmud Pacha (1472-1474), publié par Osman Ergin, *Fâtih ʿİmâreti Vakfiyesi*, Istanbul 1745, de celui daté de 901/1495, publié par Tahsin Öz, *Zwei Stiftungbunden des Sultans Mehmed II Fatih*,

publiés par Ö.L. Barkan[2], distinguent déjà les non-musulmans dont la capitation ne fait pas partie du waqf de Mehmed II (*Muhasebe-i cizye-i ba'zı gebrân-ı İstanbul ve Galata ma'a yehudiyân gayr-ez gebrân-ı evkaf-ı Cami'-i Cedid der İstanbul*) et dont le produit est versé au trésor (*Resîd be-Hızâne-i ʿÂmire*), au nombre de 429 feux (*Hane*), de ceux dont la capitation fait partie, au nombre de 8667[3]. Si nous tenons compte du fait qu'à la même date et dans les mêmes documents la communauté des chrétiens d'Akkerman est également citée à part[4], que dans les registres détaillés de 1540 et 1544 que nous allons examiner, la communauté d'origine la plus récente présente est celle de Caffa (Kefe) et que celle d'Akkerman ne figure toujours pas, nous pouvons faire l'hypothèse que l'inclusion du produit de la capitation des non-musulmans d'İstanbul (et de Galata) dans les revenus du waqf de Mehmed II a dû s'effectuer entre la déportation et l'installation de la communauté chrétienne de Caffa à Istanbul en 1475 et celles de la communauté d'Akkerman en 1484[5]. Ainsi, les communautés arrivées par la suite, y compris les juifs sépharades de l'Espagne, du Portugal et du sud de l'Italie, versent leur capitation directement au Trésor, au moins jusqu'au milieu du XVI[e] siècle, et ne seront inclus dans le waqf de Mehmed II qu'à partir de cette date.

Cette hypothèse laisse toutefois ouverte une autre question, celle de la définition d'une communauté et du mode de sa reproduction. Est-ce qu'une communauté se compose uniquement des descendants (en ligne masculine) des arrivants ou d'autres affiliations, par mariage, affinité socio-économique ou migration subséquente, sont-elles possibles? Des

Istanbul, 1935, et de celui datable du règne de Soliman le Magnifique publié par la Direction Générale des Waqfs, Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, *Türk Vakfiyeleri n° 1. Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*. Ankara, 1938. Il existe également un fragment d'un quatrième exemplaire dans les Archives de la Présidence du Conseil (Başbakanlık Arşivi, BA), Ali Emiri, Mehmed II, n° 70.

[2] 894 (1488/1489) yılı Cizyesinin Tahsilâtına âit Muhasebe Bilânçoları, *Belgeler. Türk Tarih Belgeleri Dergisi* I (1)/1964.

[3] *Ibid*., p. 39. Les chiffres de ces derniers sont extraits par Barkan de la comptabilité du waqf, *loc. cit*., n. 3.

[4] *Op. cit*., p. 38.

[5] Voir à ce sujet les travaux de N. Beldiceanu, «La conquête des cités marchandes de Kilia et Cetatea-Alba par Bayezid II», *Südost-Forschungen*, XXIII/1964, p. 36-90; «Kilia et Cetatea-Alba à travers les documents ottomans», *Revue des Etudes Islamiques*, XXXVI (2)/1968, p. 215-262; *Recherche sur la ville ottomane au XV[e] siècle, étude et actes*, Paris, 1973; p. 36-44.

indices dans nos documents nous font pencher pour la seconde hypothèse, mais la question reste ouverte[6].

Quoi qu'il en soit, la première constatation à en tirer, en ce qui nous concerne, est que les registres de capitation que nous avons étudiés ne recensent pas toute la population non-musulmane, ou juive, de la ville, mais seulement une partie, celle dont la capitation est perçue par le waqf de Mehmed II[7]. Il n'est donc pas possible d'en tirer des conclusions sur l'ensemble de la population non-musulmane, ou juive, de la ville sans pouvoir évaluer le reste.

Après cette mise au point préalable nous pouvons passer maintenant en revue les chiffres dont nous disposons concernant la population juive de la ville depuis la conquête ottomane jusqu'à la fin du XVIe siècle. Le premier concerne le dénombrement de 1478, maintes fois cité[8], et donne 1 647 feux juifs pour la ville *intra muros*[9]. Suit la série publiée par Barkan pour les années 894 (1488/1489) et 895 (1489-1490)[10]. Pour la première année, le nombre des juifs soumis à la capitation et recensés par le waqf de Mehmed II est de 2027 (plus 464 veuves), auxquels il faut ajouter une part non déterminée des 429 non-musulmans d'Istanbul et de Galata dont la capitation est directement perçue par le Trésor. Une estimation grossière basée sur la part des juifs parmi les non-musulmans recensés par le waqf de Mehmed II (27 %), appliquée au total des juifs recensés par le Trésor, donnerait 2 027 + 116 = 2 143. En tout état de cause, pour l'ensemble des non-musulmans, le nombre de ceux qui versent leur capitation au Trésor ne dépasse par les 5 % du total. Pour l'année suivante nous n'avons que le nombre des juifs enregistrés par le waqf qui est de 1980 (plus 470 veuves). Nous avons donc

[6] Effectivement, à l'intérieur d'une communauté définie par son lieu d'origine, on trouve des noms de personnes suivis d'une indication d'origine différente. Ceux-ci n'ont donc pu être incorporés à cette communauté que par affiliation autre que naturelle. De même dans des registres distants d'un demi-siècle, l'accroissement très fort de certaines communautés, comme celle de Salonique, par rapport à d'autres, fait penser à un apport d'immigration individuelle, d'autant plus que la législation de l'époque ne semble pas interdire les migrations interurbaines.

[7] Le registre de 1595-1597 (voir plus loin) est d'ailleurs explicite à ce sujet: «(…) *nahiye-i İstanbulʿda ve havalisinde mütevatin olan yahudilerden merhum ve mağfurunleh Sultan Mehmed Han ʿaleyh ül-rahmet ül-rezvan hazretleri vaktina taʿyin olunan taifeyi* (…)» (p. 1).

[8] Effectué par le kadi d'Istanbul Muhyiddin et le Za'im Mehmed, Archives du Musée du Palais de Topkapı E 9524, cité, entre autres, par Ö.L. Barkan et E.H. Ayverdi, *İstanbul vakıtları tahrir defteri 953 (1456) târihli*, İstanbul, 1970, p. XIV.

[9] Et zéro pour Galata.

[10] *Op. cit.,* p. 17.

un accroissement relativement important en dix ans (1478-1488), de l'ordre de 30% et une baisse de 2,3% entre 1488 et 1489. Il reste évidemment à savoir si les chiffres du dénombrement de 1478 et ceux des registres de la capitation sont comparables, puisque dans le premier cas il s'agirait de *hane* (feux) et dans le second il s'agit des mâles adultes contribuables, dont on verra dans les registres contenant des informations plus détaillées que plusieurs habitent toujours chez leurs parents. Mais le terme de *hane* signifie-t-il la maisonnée ou la famille ou se réfère-t-il aussi aux mâles adultes qui semblent constituer la base fiscale de tout impôt direct? Question à laquelle nous ne pouvons pas répondre.

Les deux documents suivants sont les registres de capitation de l'ensemble des non-musulmans d'Istanbul et de Galata soumis au waqf de Mehmed II, datés respectivement du 3 septembre 1540 et du 31 juillet - 9 août 1545[11]. Il s'agit des listes onomastiques donnant prénom, prénom du père et parfois nom de famille, métier ou origine en tant qu'éléments d'identification. Dans les deux registres, les Grecs (*Cema'at-i Rumiyan*) sont aussi bien classés par communauté d'origine que par quartier d'habitation dans la ville, tandis que les Arméniens (*Cema'at-i Ermeniyan*) et les juifs (*Cema'at-i Yahudiyan*) sont classés uniquement par communauté d'origine. Le total des juifs soumis à la capitation est respectivement de 1 542 et 1 490. Nous manquons toutefois de chiffre pour ceux dont la capitation est directement perçue par le Trésor; nous nous contenterons de noter que manquent aux deux registres les communautés juives d'Espagne, du Portugal et du sud de l'Italie, c'est-à-dire l'ensemble de l'immigration de la fin du XVe siècle, dont nous déduisons qu'elle n'a toujours pas été soumise, à cette date, aux gérants du waqf de Mehmed II pour sa capitation.

Le chiffre d'un bilan de capitation de l'année 1551 semble confirmer notre hypothèse, puisqu'il indique 1 109 non-musulmans à İstanbul, dont le produit de la capitation est directement perçu par le Trésor, auquel s'ajoutent 527 personnes originaires d'Akkerman, toujours comptées à part[12]. Nous remarquons que ce chiffre est bien supérieur à ceux de 1488 et 1489, mais nous sommes incapables d'en déduire la part des juifs. Pour cela il faut attendre le dernier, et le plus important, des documents de notre série, un registre émanant du waqf de Mehmed II,

[11] BA, Tapu Tahrir (TT) 210 et 240.
[12] BA, Maliyeden Müdevver (MM) 90, f° 105r.

datable de 1595-1597[13] (voir plus loin) et concernant uniquement les juifs. Ici le total est de 2 604 personnes et les communautés sépharades issues de la migration des années consécutives à 1492 figurent. Celles-ci totalisent à cette date 899 personnes, mais si on prend la totalité des nouvelles communautés, ne figurant pas dans les registres de 1540 et 1545, on trouve 1 085 personnes, chiffre très proche de celui des non-musulmans de 1551, ce qui nous autorise à déduire que les non-musulmans versant leur capitation au Trésor en 1551 étaient essentiellement composés de communautés juives, non encore incluses dans le waqf de Mehmed II. Un autre chiffre propre à confirmer notre hypothèse est celui d'un dénombrement fait par le Cheikhulislam Zekeriyya Efendi en 1577, qui concernerait en réalité le nombre des feux d'Istanbul soumis à l'impôt extraordinaire de l'*ʿavariz*[14]. Celui-ci donne 2 585 feux juifs, chiffre très proche du total de 1595-1597, surtout si on considère qu'un certain nombre des feux sont exemptés de l'*ʿavariz*.

Les chiffres que nous possédons pour le début du XVII[e] siècle vont dans le même sens. Deux registres, respectivement datés de 1608 et 1603, nous donnent l'état des communautés anciennes, telles qu'elles figurent (à quelques rajouts près) dans les registres de 1540 et 1545 pour le premier et l'état des communautés sépharades pour le second[15]. Il totalise 2 195 personnes soumises à la capitation. Enfin, un registre de 1623 fournit 2 187 noms pour l'ensemble des communautés[16]. Ces documents, qui émanent également du waqf de Mehmed II, renforcent l'impression d'un étiolement des communautés, ce qui n'exclut pas la possibilité d'une croissance parallèle extra-communautaire, non gérée par le waqf de Mahmed II.

Ces données assez aléatoires, auxquelles on pourrait notamment reprocher de négliger l'évolution naturelle, semblent nous permettre, toutefois, de constater la faiblesse du nombre total des juifs stambouliotes au XVI[e] siècle par rapport aux estimations souvent avancées, et

[13] BA, MM 14393.

[14] Cf. Zeki Arıkan, «Şeyhülislâm Zekeriyya Efendi'nin İstanbul sayımı», *Tarih Boyunca İstanbul semineri, 29 mayıs-1 haziran 1988*, İstanbul, 1989, P. 39-57.

[15] Le premier est le BA. MM. 2060, cité par Uriel Heyd, «The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century», *Oriens*, VI (1953), p. 300-03 et repris par Mark Alan Epstein, dans son *The Ottoman Jewish communities and their role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Freiburg, 1980, p. 187-188, et le second le BA MM 20198, cité par Epstein, *ibid.*, p. 186-187. Je remercie Gilles Veinstein de m'avoir signalé ce dernier ouvrage.

[16] BA. MM. 286, in Heyd et Epstein *loc. cit.*

cela est tout aussi vrai pour les communautés chrétiennes, puisque les registres de 1540 et 1545 nous donnent quelque 1 500 Grecs et 800 Arméniens soumis à la capitation au profit du waqf de Mehmed II. Ainsi, dans le cas des Grecs, il n'y aurait pas seulement faiblesse mais également forte baisse par rapport au dénombrement de 1478 indiquant 3 743 feux grecs. Les estimations tentées jusqu'ici ont été basées soit sur des évaluations fournies par des voyageurs étrangers[17], soit sur des extrapolations à partir de données plus tardives. Ainsi, des registres de capitation de 1102/1690-1691 mentionnent 45 112 chrétiens et 8 236 juifs astreints à cette taxe, auxquels il faut ajouter quelque 8 500 personnes exemptées au total[18]. Donc, d'après des sources *a priori* comparables, le nombre des juifs a dû plus que tripler en un siècle tandis que celui des chrétiens était multiplié par 20![19]

Les conclusions très provisoires que nous pouvons tirer de cette approche, c'est que les communautés, non-musulmanes en général et juive en particulier, d'Istanbul semblent être contenues jusqu'à la fin du XVIe siècle, dans le cadre fixé par les déportations et les immigrations collectives, lesquelles datent pour l'essentiel du siècle précédent. Dans

[17] Ainsi l'auteur du *Viaje de Turquía*, qui séjourna à Istanbul de 1552 à 1555 comme esclave et médecin de Sinan Pacha, attribue 40000 «maisons» aux chrétiens et 4000 aux juifs, cf. Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe* siècle, Paris, 1962, p. 44.

[18] *Op. cit.*, p. 46-47.

[19] Restent les chiffres surprenants cités par Ö.L. Barkan dans son article «Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles» (*Journal of the Economic and Social History of the Orient*, I/1957, p. 20-21). Dans un tableau intitulé: «Répartition de la population de Turquie entre 1520 et 1535 d'après les recensements du Sultan Soliman le Magnifique», il affecte 46 635 feux aux musulmans, 25 295 aux chrétiens et 8 070 aux juifs. Or, dans la note où devait figurer la source de ces chiffres, l'auteur avoue que «Les chiffres concernant la population d'Istanbul sont des estimations sans fondement réel, parce que nous ne possédons pas de registre de recensement pour cette ville, excepté un document sommaire daté de 1478»; et, se référant «aux recherches faites par le Prof. Braudel», lequel attribue à la ville pour la fin du XVIe siècle 700 000 habitants, il en déduit au commencement de ce même siècle 400 à 500 000 habitants. Quelle est donc l'origine des chiffres cités dans le tableau? On remarque que l'addition des trois chiffres produits donne exactement 80 000, ce qui n'est que le total du dénombrement de 1478 multiplié par 5 et arrondi (15 324 × 5 = 76 620). Donc, les trois chiffres fournis sont déduits du total selon la même proportion par communauté que celle de 1478 et, malgré la multiplication par 5 censée transformer les feux en personnes, le résultat est encore exprimé en feux et… re-multiplié par 5 pour aboutir à une estimation de 400 000 personnes pour İstanbul en 1520-1535! Le résultat de ce calcul rocambolesque est aussi bien utilisé par Robert Mantran (*op. cit.*, p. 45), pour remarquer la similitude de la proportion de chaque communauté avec… le dénombrement de 1478, que par Halil İnalcık dans son article Istanbul d'E.I.², (Vol. IV, p. 254).

ce cadre, les communautés, éventuellement soutenues dans certains cas (Salonique) par des migrations interurbaines individuelles, stagnent, ou même régressent, par étiolement démographique sans doute — mais la possibilibé de conversions est également à considérer — jusqu'à ce que l'exode rural, lié à la grande crise de campagnes de la fin du XVIe et du début du XVIIe siècle, les alimente de nouveau[20]. Et il est compréhensible que cet exode d'origine rurale favorise plus les communautés chrétiennes que la juive.

LE REGISTRE DE 1595-1597

Conformément aux hypothèses développées ci-dessus, ce document serait alors élaboré à une période charnière, celle qui marque l'ouverture d'une communauté vivant sur des acquis d'il y a un siècle vers une expansion quantitative. Mais les effets d'un tel changement n'étant perceptibles qu'à long terme, il est peu probable que cette transition démographique soit la cause de la rédaction de ce document exceptionnel par le détail de l'information fournie. Effectivement, cette liste des juifs d'Istanbul, dont la capitation est perçue par le waqf de Mehmed II, groupe par communauté d'origine[21] et, à l'intérieur de chacune, par catégories de revenu supérieur (*aʿla*), moyen (*evsat*) et inférieur (*ednâ*), les noms et les patronymes de 2 604 personnes, suivis, dans la plupart des cas[22], d'une description physique de la personne — véritable photo d'identité — ainsi que du lieu d'habitat[23], de l'occupation[24] et du lieu de travail[25] de celle-ci. La question des raisons d'une description si inhabituellement détaillée se trouve sans doute liée à la date et à l'objectif du document.

[20] Les réactions des autorités face à l'immigration sauvage se reflètent dans plusieurs actes des Mühimme Defteri, dont certains publiés par Ahmet Refik, *Onuncu asr-ı hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1935, Doc. X.5, X.13; *Onbirinci asr-ı hicrîde İstanbul Hayatı*, İstanbul, 1931, Doc. 44.

[21] Sauf trois se référant à des personnes et deux à des quartiers d'Istanbul. Voir plus loin Tableau I.

[22] Environ 1 950 personnes (la détérioration des bords inférieurs du registre ayant fait disparaître un certain nombre de noms et de descriptions, un décompte exact n'est pas possible) présentes lors du recensement (*hiyn-i tahrirde hazır onlanların iştigali dahi yazılub*).

[23] 1 600 lieux d'habitat recensés, avec des précisions, non systématiques, sur le statut de propriété ou location, sur le statut de l'immeuble (waqf), le lieu-dit ou le quartier.

[24] 740 indications de métier.

[25] 165 indications de lieu de travail.

Celui-ci n'est pas daté. Il porte néanmoins la *tuğra* de Mehmed III et le sceau du *Mûderris* İskender-zâde Abdürrahim, mort en 1010/1601-1602 sur le chemin du retour de son poste de *kadi* de Damas[26]. Mais il nous semble qu'il est possible d'établir une «fourchette» plus étroite que celle allant de l'avènement de Mehmed III en 1595 à la mort d'Abdürrahim. Effectivement, une bonne partie de l'habitat des personnes recensées est localisé à l'emplacement de la mosquée Validé, l'actuelle Yeni cami'i, et nous savons par ailleurs que les quartiers juifs situés à cet endroit ont été expropriés en vue de la construction de cette mosquée. Donc, le recensement en question est antérieur à la pose de la première pierre de la mosquée, datée du 17 muharrem 1007/20 août 1598[27], et il a même été très probablement effectué en vue de cette expropriation qui allait considérablement modifier la localisation de l'habitat juif dans la ville. Cela nous permet donc de resserrer la période de rédaction du registre, en la plaçant entre le début de l'année 1595[28] et la fin de l'année 1597, mais aussi de lier le caractère particulier de celui-ci à l'événement que constitue l'édification de la mosquée. Effectivement, du point de vue du gérant du waqf de Mehmed II, cette expropriation massive devait être perçue comme le coup de pied dans la fourmilière, causant la dispersion dans la ville d'une bonne partie de la communauté juive, rendant sa localisation et par conséquent la perception ultérieure de la capitation d'autant plus difficile[29]. D'où la nécessité d'une description plus détaillée, aussi bien des caractéristiques physiques que des «adresses» des contribuables, afin de faciliter leur repérage futur.

[26] *Sicill-i Osmani*, Vol. III, p. 329.

[27] Cf. Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, İstanbul, 1989, Vol. II, p. 761.

[28] L'avènement de Mehmed III date du 29 janvier 1595.

[29] Les raisons de la destruction d'un ensemble très dense, concentrant une bonne partie de la population juive, pour la construction de l'ensemble monumental de la Yeni cami'i, qui dépassent le cadre de cet article, mériteraient d'être étudiées, d'autant plus que cette destruction est la première dans son genre. Le poids économique de la communauté juive et ses rapports avec l'administration ottomane, dont les liens de Safiye Sultan, première fondatrice de cet ensemble, avec le milieu juif et notamment avec la célèbre Kira, assassinée en avril 1600, pourraient ne constituer que la partie visible (cf. *Tarih-i Selânikî, op.cit.*, Vol. II, p. 854-856), seraient susceptibles de conduire à un lien autre qu'édilitaire entre l'expropriation massive des quartiers juifs du centre économique de la ville et la construction du complexe.

Le tableau suivant fournit les communautés et le nombre des contribuables figurant dans les registres de 1540 (TT 210), 1545 (TT 240) et 1595-1597 (MM 14 393), auxquels sont ajoutés ceux de 1603, 1608 (MM 2060, 20198) et 1623 (MM 286).

Tableau I

Communautés[30]	**TT 210**	**TT 240**	**MM 14 393**	**MM 20 198 MM 2 060**	**MM 286**
Années	**1540**	**1525**	**1595-1597**	**1603, 1608**	**1623**
İstanbul (büzürg 'an evkaf-ı Sultan Mehmed Han)	114	116	129	101	100
Galata	22	19	–	–	–
Gelibolu	4	3	–	–	–
Enoz	9	11	–	–	–
Dimetoka	27	27	65	53	53
Üsküb	5	4	–	–	–
Ustrumca		5	–	–	–
Ohri (der Balat)	16	17	36	24	26
Fornoz	25	26	–	–	–
Eğriboz	55	64	82	70	70
İzdin	100	96	101	97	97
İstefe	12	12	–	–	–
Livadya	6	6	–	–	–
Selânik (büzürg)	92	91	130	109	109
Tire	54	57	75	60	59
Siroz	50	45	51	48	47
Sinob	24	24	54	45	42
Belgrad	16	8	–	–	–
Mizistra	33	31	–	–	–
Sofya	3	2	–	–	–
Yanya	25	26	–	–	–
Pirlepe	5	4	–	–	–

30 L'ordre suivi est celui des registres de 1540 et 1545, les mots entre parenthèses appartiennent au registre de 1595-1597.

Communautés	TT 210	TT 240	MM 14 393	MM 20 198 MM 2 060	MM 286
Années	**1540**	**1525**	**1595-1597**	**1603, 1608**	**1623**
Kastorya (Kesriye)	76	69	102	73	70
Balyo Badra	16	14	–	–	–
Yeni Badra	2	2	–	–	–
Narda	24	23	–	–	–
Fanar	31	36	–	–	–
Tıreh	1	10	6	–	–
Kara Verya (Karaferye)	54	55	46	34	34
Edirne ʿan cemaʿat-ı Karayi (nam-ı diğer Karayi)	116	106	117		
Kastamoniʿan cemaʿat-ı Karayi	2	1	–	–	–
Pravadiʿan cemaʿat-i Karayi	11	12	–	–	–
Çernovi	32	30	–	–	–
Tirnovi	18	15	–	–	–
Nikpoli (Nikboli)	83	81	88	69	69
Lofça	26	24	–	–	–
Vidin	7	9	–	–	–
Filibe	38	35	–	–	–
Avlonya	11	8	–	–	–
İştib	32	31	26	20	21
Salona	21	21	–	–	–
Ayasoluğ	4	3	–	–	–
Eğridir	7	8	–	–	–
Borlu	25	26	45	33	34
Antalya	18	17	40	37	37
Girit	7	è	–	–	–
Yanboli	12	7	52	51	53
ʿan cemaʿat-i Yahudiyan-i (İstanbul küçük)	115	121	51	46	49
Cemaʿat-ı mezkûrin ki der Silivri mûtemekkin end ʿan cemaʿat-ı mezbure	4	4	–	–	–
Eskenas(z) Alman	25	26	65	67	62
Selânik küçük	–	–	92	81	74

Communautés	TT 210	TT 240	MM 14 393	MM 20 198 MM 2 060	MM 286
Années	**1540**	**1525**	**1595-1597**	**1603, 1608**	**1623**
Kuriçeşme	–	–	71	56	56
İstamadya (Ipsomadya?)	–	–	24	22	24
Portakal	–	–	145	105	143
Katalan	–	–	82	52	79
Canat	–	–	61	80	60
Geruş	–	–	120	125	115
Çiçilyan	–	–	80	67	86
tabiʾi Kerayit	–	–	26	–	–
Şalom nam-ı diğer Aragon	–	–	108	93	97
Kordun	–	–	89	59	71
Kalavrya	–	–	100	48	99
Cemaʿat-ı Senyora	–	–	79	73	88
Cemaʿat-ı evlâd-ı Musa al-tabib	–	–	12	11	20
Cemaʿat-ı evlâd-ı Kurd	–	–	5	4	4
Cemaʿat-ı hane der Balat	–	–	36	–	33
Cemaʿat der Zeyrek temekkün kerdebud	–	–	4	–	4
Messina	–	–	114	75	4
Evlâd-ı Bünyamin	–	–	–	6	6
Evlâd-ı Dâvîd	–	–	–	2	2
Tabiʿ-i Alman	–	–	–	10	–
Çiçilyan küçük	–	–	–	19	29
İlyanos tabiʿ-i Aragon	–	–	–	15	–
İtaba-i Hamon	–	–	–	17	–
Cemaʿat-ı yave ki der mahalle-i büzürk mütemekkin	–	–	–	9	–
Macar-Budun	–	–	–	59	–
Total	**1 528**[31]	**1 491**[32]	**2 603**[33]	**2 195**	**2 187**

[31] La différence avec le total donné par le registre (1 522) est due au total de la communauté de Kastorya, donné comme étant de 70 personnes, tandis qu'en réalité 76 sont énumérées.

[32] Total réel, supérieur au total indiqué dans le registre (1 490).

[33] La détérioration des bords inférieurs du cahier rend impossible la vérification de l'écart entre le total ici donné et celui du registre (2 604).

Les communautés de 1540 et 1545, mise à part celle de Crète, et probablement celle des Achkenazes allemands, sont originaires de lieux appartenant à l'Empire ottoman et issues sans doute des déportations liées au peuplement de la capitale après sa conquête, à l'exception évidemment de la communauté originaire d'Istanbul et de Galata. Parmi celles-ci, sept seulement viennent d'Anatolie: Sinob et Kastamonu au nord, Ayasolug (Ephèse) et Tire à l'ouest, Eğridir, Borlu (Uluborlu ou Kiçiborlu près d'Eğridir) et Antalya au sud, totalisant 134 (136) personnes, contre trente-sept communautés venant de la Roumélie. La Grèce centrale y est bien représentée: Fornoz (Phourna), Eğriboz (Chalkis), İzdin (Lamia), İstefe (Thèbes), Livadya (Levadhia), Yeni Badra (Ypati), Narda (Arta), Fanar (Phanarion), Tırhala (Trikkala), Salona (Amphissa), suivie par la Bulgarie: Sofya, Pravadi (Provadija), Çernovi (Cerven), Tirnovi (Tirnovo), Nikpoli (Nikopol), Lofça (Lovec), Vidin, Filibe (Plovdiv), Yanboli (Yambol), la Macédoine: Salonique, Üsküb (Skopje), Ustrumca (Strumica), Ohri (Ohrida), Siroz (Sérès), Pirlepe (Prilep), Kastorya, Kara Verya (Verria), İştib (Stip), la Thrace: Edirne, Gelibolu, Enoz, Dimetoka (Didymoteikhon), le Péloponnèse: Balyo Badra (Patras), Mizistra (Mystras), l'Épire et l'Albanie: Yanya (Yannina), Avlonya (Vlora).

Or, un demi-siècle plus tard, une trentaine de ces communautés disparaissent. Il s'agit pour la plupart de petites communautés ne dépassant pas la trentaine de contribuables; elles se sont probablement fondues dans celles qui subsistent, puisque le morcellement est moins important en 1595 qu'en 1540-1545. De même, d'autres augmentent considérablement, comme celle de Salonique, qui se dédouble en une grande et une petite communautés totalisant 222 contribuables au lieu de 92 (91). Sa croissance, ainsi que celle des communautés qui ont plus que doublé en cinquante ans (Dimetoka, Sinob, Antalya, Yanboli, Ohri, Eskenaz), doit être liée à un apport migratoire tandis que d'autres stagnent ou reculent. C'est le cas de celles d'Istanbul, où par définition il ne peut pas y avoir d'apport extérieur, qui se réduisent d'un tiers. L'apport le plus important reste toutefois celui de la migration sépharade, laquelle, évidemment plus ancienne, vient seulement d'être incluse dans les registres tenus par le waqf de Mehmed II, entre ces deux dates, apportant quelque 900 contribuables, c'est-à-dire plus du tiers du total[34]. On y trouve les com-

[34] On peut s'étonner de la faiblesse de ce chiffre, mais il faut tenir compte de l'étiolement progressif des communautés, tel qu'il apparaît dans le Tableau I. En même temps

munautés suivantes: Portakal (Portugal), Katalan, Canat (Jaen)[35], Çiçilyan (Sicile), Aragon, Kordun (Cordoue), Kalavrya (Calabre), Messina, ainsi que celle de Geruş, mot qui signifie tout simplement exode en hebreu. Enfin, s'ajoutent deux nouvelles communautés ottomanes, celle de Kuriçeşme, (Bela Palanka entre Niš et Pirot en Serbie) et celle de İstamadya(?)[36].

Enfin, nous trouvons un certain nombre de communautés détachées de leurs origines géographiques. Elles se définissent soit comme les descendants ou les clients d'un personnage important, celle des *evlâd-ı Musa al-tabib* de Moïse Hamon, médecin impérial, celle de *Sinyora*, de la Signora Reyna Mendez, fille de Gracia Mendez et épouse de Joseph Nasi[37], ou celle de Kurd, famille dont est issue Esther Kira, personne influente auprès de la sultane Safiyre, mère de Mehmed III[38], soit à travers un quartier d'Itanbul, Balat ou Zeyrek. Cette dé-territorialisation progressive des communautés par rapport à leurs origines est également perceptible à travers les lieux d'habitat fournis par le registre de 1595-1597. Effectivement, malgré l'existence de quartiers dénommés d'après les communautés qui y furent implantées, sans doute dès leur arrivée, en cette fin du XVI[e] siècle, dans certaines communautés peu de leurs membres restent fixés à leur quartier d'origine. Ainsi, nous connaissons par la waqfiyye de Mehmed II[39] l'existence d'un quartier des juifs

une source contemporaine, Don Isaac Abravanel, estime à 10.000 les juifs d'Espagne ayant fui vers la Turquie et l'Italie (Cf. Gilles Veinstein, «L'Empire ottoman depuis 1492 jusqu'à la fin du XIX[e] siècle», in Henry Méchoulan (Ed.) *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora, 1492-1992*, p. 365). Imaginer que le dixième de cet ensemble soit installé dans la capitale ottomane paraît tout à fait vraisemblable.

[35] Ce nom, qui n'a pas été identifié par Heyd et Epstein, *op. cit.* p. 181-182, se réfère à l'évidence à la synagogue de Çana à Balat (Cf. Naim Güleryüz, *İstanbul Sinagoglari*, İstanbul, 1992, p. 25) dont le nom viendrait d'après Salamon Abraham Rosanes (*Korat ha-Fehidim be-Turkiyah ve-Arzot ha-Kadem*, vol. I, p. 121) de la ville de Jaen.

[36] D'après Heyd et Epstein, qui lisent Ibsomadya dans les registres du XVII[e] siècle, ces deux derniers toponymes désigneraient deux quartiers d'Istanbul. Cela n'explique toutefois pas ni pourquoi ces communautés figurent dans la première partie du registre de 1595-1597 parmi les communautés déportées et non à la fin, où on trouve celles nommées d'après des personnes suivies par celles tirant leur nom d'un quartier, ni pourquoi nous ne trouvons pas une seule personne, parmi les 1 606 du registre, dont le lieu de résidence est précisé, habitant Psomathia (Samatya).

[37] Plusieurs membres de cette communauté sont indiqués comme domestiques dans la maison de la Signora, dans le quartier de Kuruçeşme, lieu de résidence sur le Bosphore de la famille Nassi.

[38] Voir J.H. Mordtmann, «Die Jüdische Kira im Serai der sultane», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, XXXII (1929), p. 4-6.

[39] Öz, *op. cit.*, p. 25, 27-30.

d'Edirne (*Mahalle-i Yahudiyan al-Edrinevîn*) situé près de la Cühud kapısı, ou Bab-ı Orya à Eminönü, mais la plupart des membres de la communauté d'Edirne, dont la résidence est mentionnée dans le registre de 1595-1597, habitent à Hasköy, ou à Hoca Paşa. De même, le registre mentionne les quartiers des juifs d'Istanbul, de Salonique et de Sérrès (Siroz), or les lieux d'habitat de ces trois communautés sont dispersés dans les différents quartiers juifs de la ville. La mobilité semble donc importante et elle a réussi à délocaliser les membres des différentes communautés de leurs lieux d'implantation d'origine. La construction du complexe de Yeni Cami'i achèvera cette délocalisation, ne laissant de traces que dans quelques synagogues qui gardent encore le nom d'origine des communautés par lesquelles elles ont été établies[40].

LA DESCRIPTION PHYSIQUE ET LE STATUT ÉCONOMIQUE

La description physique semble suivre des règles précises, qui devaient permettre aux fonctionnaires du waqf de reconnaître les personnes et d'éviter les homonymies. À part la taille, indiquée au début de la description et groupée en trois catégories: grande, moyenne, petite (*uzun, orta, kısa*), le reste concerne, à de rares exceptions près, le visage, se présentant ainsi comme une photographie d'identité avant la lettre.

On y trouve généralement les éléments suivants:

– Le teint (*beniz*): il peut être blanc (*ak*), blond (*saruşın*), roux (*kızıl*), brun (*buğday*), basané (*kara yağız*), jaunâtre (*saz*), cendré (*boz*)

– Les sourcils (trois types de définitions):
- la couleur: noirs (*kara*), gris (kır), châtains (*kumral*), blonds (*sarı*)
- la forme et la densité: plats (*yassı*), épais (*kaba*), courbes (*hilál, keman*), clairsemés (*seyrek*), tombants (*düşük*), fins (*ince*)
- joints (*çatık*) ou séparés (*açık*)

– Les yeux:
- la couleur: noirs (*kara*), azurés (*elâ*), bleus (*gök*)
- la forme: petits (*küçük*), ronds (*koyun gözlü*), grands (*irı*), enfoncés (*çukur*)

[40] P.e. celles d'Ohrida, de Yanbol, de Veria, d'İştipol et de Çana à Balat, celle de Kastorya à Tekfursaray. Cf. Naim Güleryüz, *op. cit.*

    - les affections: chassieux (*çimloz*), infirmes (*maʿluk ağrıyklu*), paupières gonflées (*alt kapağı şiş*), louche (*ahvel*), exorbités (*pırtlaş*), borgne (*yek çeşm, sağ gözü kör*)
- Le nez: long (*burnaz*), pointu (*sivrı*), crochu (*eğrı*), gros (*kaba*), épaté (yassı)
- La barbe:
    - la densité: imberbe (*emred*), jeune barbe (*müzellet, nev-hatt*), glabre (*köse*), clairsemée (*seyrek, köse rekk*), rasée (*traş avert*)
    - la couleur: noire (*kara*), rousse (*kızıl*), châtain (*kumral*), blond (*sarı*), avec des poils blancs (*kıralmış, kırçıl*), grise (*kır*) blanche (*ak*)
    - la longueur (*uzun sakallı, tavil al-lihâ*)
- Signes particuliers
    - blessure (*yara, eser-i cerh*), au front, au cou, sur le sourcil droit ou gauche, entre les deux sourcils, sur le nez, sur le front, sur la paupière droite, etc.
    - marque (*nişan*), sur la lèvre, sur les sourcils, etc.
    - grain de beauté (*ben*), sur la joue gauche, sur le front, sur la tempe gauche, etc.
    - verrue (*siğil*), sur la nuque, etc.
    - marques de petite vérole (*çiçek*), au visage, au nez, etc.
    - oreille percée (*kulağı delik*)
    - moustache naissante (*çar-ebru*)
    - visage fin (*arık suretlu*)

Comme on peut le constater, les informations se concentrent sur le visage, excluant par exemple la couleur des cheveux, lesquels, cachés par un turban, ne servent pas à l'identification. Ainsi, des très rares mentions de calvitie, on ne doit sans doute pas déduire son absence mais plutôt son manque d'utilité pour l'identification des contribuables. Il est intéressant également de signaler la présence d'une oreille (le plus souvent la droite) percée, notamment chez les jeunes, indiquant le port d'une boucle d'oreille.

De l'ensemble de ces données se dégage l'impression d'une grande variété de types physiques, on y trouve aussi bien des grands blonds aux yeux bleus que des petits basanés aux sourcils joints, les yeux et la barbe noire, sans préférence pour la communauté d'origine. Parmi ces éléments, la barbe pourrait nous donner une indication d'âge en l'absence d'autre information à ce sujet. Ainsi, parmi les 1 434 personnes dont la

couleur, l'absence ou la jeunesse de la barbe est indiquée, 14 % sont des imberbes, 18 % ont une barbe grisonnante, et seulement 1,5 % une barbe blanche; le reste, qui forme les deux tiers du total, sont les adultes à barbe noire, blonde, rousse etc. Si le chiffre des jeunes, en considérant qu'il s'agit d'un nombre d'années limité entre l'adolescence et la première barbe et que c'est probablement parmi cette catégorie, figurant généralement en fin de liste de chaque communauté, qu'on trouve la plupart d'absences de description, semble indiquer une bonne représentation de cette classe d'âge, la faiblesse du troisième âge intrigue. Doit-elle être interprétée comme un signe de faible espérance de vie ou d'une exemption des impotents de la capitation? Cette dernière hypothèse semble être corroborée par la rareté d'infirmités graves dans la description, où on trouve tout de même, à côté de deux boiteux et d'un goutteux, quelques aveugles, qui devaient être en principe exempts de la capitation. Enfin, la présence de 15 % environ de contribuables jeunes, qui n'ont sans doute pas encore fondé un foyer et sont d'ailleurs le plus souvent signalés comme habitant chez leurs parents, indique le caractère aléatoire de l'assimilation de chaque contribuable à un foyer, suivie de la multiplication du nombre total par cinq pour calculer la population totale.

Chaque communauté est divisée en trois catégories de revenu, supérieure, moyenne et inférieure[41]; à la fin des deux premières sont indiqués séparément ceux qui y sont transférés entre deux recensements à partir de la catégorie immédiatement inférieure, et à la fin de la troisième les nouveaux inscrits (*nev-yafte*). Ainsi le registre reflète une ascension économique et jamais un recul. Même si le souci du percepteur d'augmenter ses revenus doit être pour quelque chose dans cette présentation optimiste, une mauvaise situation économique devait laisser des traces sur le registre. Donc, même si on ne peut pas conclure à une situation florissante de la communauté juive, surtout avant d'être en possession de séries de registres concernant d'autres dates et d'autres communautés,

[41] Les sommes perçues sont globalement indiquées dans l'introduction de la façon suivante: 60 aspres de la catégorie inférieure, 120 de la catégorie moyenne et 180 de la catégorie supérieure. A cela s'ajoutent, une majoration (*ziyade-i cizye*) uniforme de 50 aspres, 50 aspres de *harac*, 15 aspres de taxe sur le vin (*bedel-i hamı*) ainsi que 32 aspres perçus des mariés et 25 des célibataires à titre d'*ispençe*. Ce qui peut faire monter la somme globale à 327, 267 et 207 aspres respectivement par catégorie. A titre de comparaison, dans le registre de 1540, la somme qui figure individuellement sous le nom de chaque contribuable est uniformément de 48 aspres, sauf quelques très rares cas où elle double à 96. En revanche, dans celui de 1545, nous trouvons des variations allant de 48 à 96 aspres.

nous ne pensons pas nous trouver devant une période par trop défavorable: ainsi, il suffit de signaler que plus d'un tiers de ceux qui figurent dans la catégorie supérieure y ont été inclus entre deux enregistrements[42].

Ceci dit, les contribuables de la catégorie supérieure dépassent à peine les 6% du total avec 159 personnes, tandis que ceux de la catégorie inférieure approchent les 63% (1 636 personnes). La ventilation de ces taux par communauté d'origine donne des résultats intéressants. Les communautés qui présentent les plus grands écarts positifs par rapport à la moyenne de la catégorie supérieure, mais aussi les plus importants écarts négatifs par rapport à la moyenne de la catégorie inférieure, sont celles d'Istanbul, suivies par quelques communautés romaniotes, celles de Eğriboz (Chalkis) et d'İzdin (Lamia), ainsi que de celle d'Edirne. Salonique atteint à peine la moyenne, tandis que se situent entre les deux groupes des communautés de la Grèce ou des Balkans comme Karaferye (Verria), Siroz (Sérès) ou Yanboli. En revanche, toutes les communautés sépharades d'Espagne, du Portugal et du sud de l'Italie se retrouvent avec des écarts négatifs ou très négatifs par rapport à la moyenne supérieure et généralement positifs par rapport à la catégorie inférieure. Dans la même catégorie entrent les communautés des Achkénazes et des Karaïtes, ainsi que quelques communautés balkaniques comme Ohri ou Kastorya dont le noyau d'implantation dans la ville se situe à l'origine dans le quartier de Balat. Enfin, au plus bas de l'échelle, on trouve les communautés définies par des noms de personnes ou des quartiers d'Istanbul.

L'impression qui se dégage de ces données est que les communautés les plus riches sont les autochtones ou celles très tôt implantées dans la ville. La communauté de Salonique, probablement handicapée par une immigration, qui ne concerne pas sans doute les éléments les plus fortunés, suit à peine, tandis que les communautés de l'immigration de 1492 ne semblent pas avoir réussi leur percée. Ainsi, à elles toutes, elles possèdent, sur un ensemble de 899 individus, moins de membres de la catégorie supérieure que la «grande» (*büzürg*) communauté d'Istanbul avec ces 129 individus au total. Un autre élément de retard économique semble être en rapport avec la localisation dans la ville, mais les choses sont ici plus complexes. Si nous examinons le cas de quatre communau-

[42] L'écart entre deux enregistrements est en principe de trois ans, mais nous ne connaissons évidemment pas la date de celui qui a précédé les registres que nous présentons.

tés implantées à l'origine à Balat et ses environs, nous constatons que celle de Karaferye, établie en bas, près de la route menant vers Eyüp et le marché, conserve encore deux tiers de ses membres habitant sur place[43] et possède un taux de contribuables riches supérieur à la moyenne ainsi qu'un taux de contribuables pauvres inférieur à la moyenne. La communauté de Yanboli est également bien située dans Balat mais maintient plus des trois-quarts de sa communauté sur place, son taux de catégorie supérieure dépasse la moyenne, dans un degré moindre que celle de Karaferye, mais elle contient plus de membres de la catégorie inférieure que la moyenne. La communauté d'Ohri est située dans le haut de Balat, plus près d'Edirnekapı dans un quartier enclavé. 85% de ses membres habitent encore sur place, elle a moins de riches et plus de pauvres que la moyenne. Enfin, la communauté de Kastorya, située dans un quartier complètement excentré, coincé contre la muraille, à Tekfursaray, où 81% de ses membres d'origine habitent toujours, ne dispose d'aucun membre de la catégorie supérieure et près des quatre cinquièmes de son effectif appartiennent à la catégorie inférieure. La progression des différentes paramètres est quasi parallèle et constante, mais il est difficile de dire si c'est l'enclavement d'origine ou la capacité d'en sortir qui fait la différence. À l'autre bout de la chaîne, les communautés prospères d'Istanbul ou de Siroz (Sérès) montrent une mobilité plus grande, mais elles ont été implantées à l'origine dans les quartiers centraux et très commerçants de la ville.

En ce qui concerne les communautés définies par des noms de personnes, on y trouve la clientèle et, souvent, les serviteurs de personnages importants, comme la domesticité de Reyna Mendez qui compose une bonne partie du *Cemaʿat-ı Senyore*, ce qui explique leurs faibles revenus. Enfin, les communautés portant des noms de quartiers d'Istanbul semblent être composées de personnes déclassées de leur communauté d'origine et se trouvant au bas de l'échelle.

LIEUX D'HABITATION

Les lieux d'habitat de la communauté juive d'Istanbul ont été regroupés, d'après les informations du registre de 1595-1597, de la façon suivante:

[43] Calculés sur l'ensemble des personnes de la communauté dont le domicile est indiqué.

Tableau II.

N°	Quartiers et lieux-dits	Habitants
1	ʿAcemoğlu mahallesi	5
2	Alacahamam kurbunda	12
3	Alamanoğlu mahallesi	1
4*	Arnavud köy	4
5	Ayas Paşa odaları	1
6*	Balat	127
7	Balıkpazarı kapusu (mahallesi)	12
8	Balkapanı kurbunda	20
9	Caʾfer Paşa mahallesi	1
10	Cebbe Ali kapusu	5
11	Cühud kapusu (Yahudi kapusu, Bâb-ı Orya)	15
12*	Çelebioğlu mahallesi	191
13	Çingene mahallesi	1
14	Daye Kadın mahallesi	4
15	Eski Fil damı mahallesi	17
16	Eski Mustafa Paşa mahallesi	10
17	Fatma Hâtûn mahallesi	1
18	Frenk mahallesi	22
19*	Galata	1
20*	Hâce Îsâ mahallesi	57
21*	Hâce Paşa (Üveyis) mahallesi	206
22*	Hacı İshak mahallesi	1
23*	Hacı Kadın hamamı kurbunda	5
24*	Hacı Küçük mahallesi	1
25	Halil Paşa mahallesi (ʿAmiller zindanı)	60
26*	Hasköy	49
27*	Hızır Beğ mahallesi	15
28*	Hubyar mahallesi (Haseki hamamı kurbunda)	100
29	İhrâk olan yahudi mahallesi	1
30	İstanbul mahallesi	31
31*	Karabaş mahallesi	1
32	Katırcılar hanı kurbunda	1
33	Kazancılar içinde	1
34*	Kuruçeşme	27

N°	Quartiers et lieux-dits	Habitants
35*	Kuzguncuk	2
36	Küçük İstanbul mahallesi	3
37*	Küçük Pazar mahallesi	3
38	Kürkçübaşı mahallesi	4
39	Maruloğlu mahallesi	26
40	Meydancık	27
41*	Molla Gûrânî mahallesi	7
42*	Növbethâne mahallesi (Elvanoğlu mahallesi)	179
43	Ortagümrük	1
44	Ortaköy	6
45*	Sarı Demürci mahallesi	15
46	Saruca Paşa mahallesi	3
47	Selânik mahallesi	6
48	Siroz mahallesi	6
49	Sultan hamamı	43
50*	Tahta minare mahallesi (Balat)	44
51	Tatarcık	1
52	Tavukçu mahallesi	2
53*	Tekfur saray kurbunda	52
54*	Tophane	2
55*	Üsküdar	1
56	Yıldız hamamı kurbunda	13
57	Zeyrek (ʿArabacılar meydanı)	116
58	sans précision de lieu	11
	Total	1606

Font partie de ce tableau tous les toponymes indiqués sous le vocable de mahalle, qu'ils soient considérés comme tels par la nomenclature officielle[44] ou non, les lieux-dits qui n'ont pas pu être localisés à l'intérieur d'un quartier donné, ainsi que les différents quartiers et villages extérieurs à la ville *intra-muros*. L'astérisque qui accompagne les numéros d'ordre indique les *mahalle* faisant partie de la nomenclature officielle, ou les villages et quartiers périphériques dont la localisation ne

[44] Notamment, pour le XVI[e] siècle, celle figurant dans le registre des waqfs BA, TT 251 de 1546, publié par Barkan et Ayverdi, *op. cit.,* et TT 670 de 1580.

pose pas de problème. Les problèmes d'identification des autres sont sommairement indiqués ci-dessous.

ʿAcemoğlu mahallesi: Il est cité en tant que *mahalle* aussi bien dans la vakfiye de Mehmed II que dans les TT 251 et 670, même s'il ne fait pas partie de la liste officielle. Le waqf du fondateur Hâce Ali b. Ahmed ül-kassab ül maʿrûf bi-İbn ül-ʿAcem figure dans le TT 251 et se situe à Taht al-kalʿa. Les différentes mentions du quartier nous permettent de le situer immédiatement à l'est du Mısır Çarşısı.

Alacahamam kurbunda: Il s'agit de la partie nord-ouest de la *mahalle* de Çelebioğlu au sud de la Mısır Çarşısı.

Alamanoğlu mahallesi: Les Alamanoğlu, juifs de Hongrie[45], possèdent des immeubles en plusieurs endroits de la ville, ainsi il n'a pas été possible de localiser leur quartier d'origine.

Ayaspaşa odaları: En l'absence de la vakfiye d'Ayas Paşa, qui ne figure pas dans les registres, il n'est pas possible de situer ces bâtiments;

Balıkpazarı kapusu (mahallesi): La porte en question était située au nord du Mısır Çarşısı.

Balkapan kurbunda: Le han de Balkapan subsiste toujours à Taht al-kalʿa, entre le Mısır Çarşısı et la mosquée de Rüstem Paşa.

Caʿfer Paşa mahallesi: Non-localisée.

Cebbe Ali kapısı: Le quartier de Cibali, qui correspond à la mahalle de Molla Hüsrev.

Cühud kapısı (Yahudi kapusu. Bab-ı Orya): Entrée des quartiers juifs d'Eminönü, située devant l'emplacement de la Yeni camiʾi.

Çingene mahallesi: Peut-être à Sulukule, entre Edirnekapı et Topkapı.

Daye kadın mahallesi: Des deux quartiers qui portent ce nom, il s'agit sans doute de celui qui se trouve près de la mosquée de Mahmud Paşa à cause de la référence à des pièces du waqf de Rüstem Paşa, situées en cet endroit.

Eski Fil damı mahallesi: Située à l'intérieur de la Balıkpazarı kapısı, sans doute à l'emplacement même de Mısır Çarşısı.

Eski Mustafa Paşa mahallesi: Il s'agit du quartier connu sous le nom d'Ayvansaray, immédiatement à l'intérieur de la porte de la muraille terrestre s'ouvrant vers Eyüp, où Atik Mustafa Paşa édifia la mosquée connue sous le nom de Toklu Dede, ainsi qu'un hammam.

Fatma Hatun mahallesi: Non identifiée.

45 Cf. M. Franco, *Essai sur l'histoire des israélites de l'Empire ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1897, p. 49.

Frenk mahallesi: Ce quartier de Francs de la ville *intra-muros*, où se trouvait également un marché des Francs (*suk-i Frenk*), est sans doute le même que la Mahalle-i Aslanlu Ev, cette «maison au lion» étant l'ancien résidence du baile de Venise, avant qu'elle ne soit transférée vers Galata autour des années 1540. Le quartier devait se situer au nord de la mosquée de Rüstem Paşa, entre celle-ci et la muraille maritime.

Halīl Paşa mahallesi (ʿAmiller zindanı): Ces deux toponymes semblent indiquer des lieux proches sinon identiques. Celui d'*ʿAmiller zindanı* (la prison des fermiers d'impôts[46]) ne figure pas dans les registres des waqfs, mais se rencontre à propos d'un incendie qui éclata le 13 juillet 1538 à la «prison des assassins» (*kanlular zindani*) et se propagea vers celle des fermiers[47]. De cette mention on peut déduire que les deux prisons étaient installées dans des tours de la muraille maritime et que celle des fermiers se trouvait plus à l'est. La vakfiye de Mehmed II et le registre des waqfs de 1546 mentionnent en revanche la *Mahalle-i Bergoz-i Halil Paşa* (Quartier de la tour de Halil Pacha). Le personnage éponyme est Çandarlı Halil Pacha, le grand-vizir lors du siège de la ville, et ce nom a dû être donné à une des tours de la muraille maritime, probablement à l'une de celles proches d'un endroit stratégique, comme celui du départ de la chaîne qui bloquait le port. Cette tour, utilisée par la suite comme prison, est sans doute celle aujourd'hui incorporée au Zindan Han, au nord de Mısır Çarşısı et immédiatement à l'ouest de la Balıkpazarı kapısı.

İhrâk olan yahudi mahallesi: Parmi les incendies les plus proches de la rédaction du registre, celui du 8 avril 1589[48] détruisit les quartiers juifs proches du Marché aux puces (*Kehle* ou *Bit pazari*), en haut de Taht al-kalʿa, sous la muraille du Vieux sérail.

İstanbul mahallesi: Il s'agit à l'évidence du quartier des juifs autochtones, également mentionné sous ce nom au registre des waqfs de 1580, mais aucune indication ne nous permet de le localiser, sauf si on suppose qu'il devait être contigu au Küçük İstanbul mahallesi, dont la communauté semble issue de la première. Dans ce cas, il se trouverait à mi-chemin de la descente de Mahmud Paşa, entre les grands khans et la medrese de Rüstem Pacha.

[46] Sur cette fonction voir Beldiceanu, *Recherche sur la ville ottomane…*, p. 289-290.
[47] *Tevârîh-i âl-i Osman*, Anonyme de Giese, İstanbul, 1992, p. 147.
[48] Tarih-i Selânîkî, *op. cit.,* Vol. I, p. 213.

Katırcılar hanı kurbunda: Ce khan, situé d'après le registre des waqfs de 1546 à Taht al-kalʿa, pourrait être celui édifié et légué en waqf par Has Murad Pacha. Il se trouverait alors dans le quartier de Yavaşça Şahin, près du marché des dinandiers.

Kazancılar içinde: Près de la mosquée de Hacı Timurtaş en haut de Taht al-kalʿa.

Küçük İstanbul mahallesi: À propos de ce quartier, il est fait mention du Kurşunlu Han, qui correspond à l'actuel Kürkçü Han, situé en contrebas du Büyük Yeni Han. Ce quartier se serait donc trouvé à cet endroit, à mi-pente dans la descente de Mahmud Paşa, ce qui pourrait entraîner la proximité du *(Büyük) İstanbul mahallesi*, voir plus haut.

Kürkçübaşı mahallesi: Il existe deux quartiers de ce nom l'un à l'intérieur de la porte de Topkapı et l'autre à Cerrah Paşa, mais les pièces du waqf de Şemsüddin Ahmed b. Abdülmuʿîn, dit Kürkçübaşı, où sont logés des juifs, sont toutes localisées dans le quartier de Çakır Ağa, près du *Bit Pazarı*, et d'ailleurs les mentions de ce quartier dans notre registre précisent qu'il se trouve près de Taht al-kalʿa. C'est donc dans les environs du Marché aux puces qu'il faut le localiser.

Maruloğlu mahallesi: Ce quartier est plusieurs fois cité dans les registres des waqfs de 1546 et de 1580. Il n'est pas mentionné dans les vakfiye de Mehmed II, qui citent en revanche la propriété d'un juif nommé Arslan bin Marul qui pourrait être l'éponyme du quartier. D'après les citations, il devait se situer à l'intérieur de la *Bab-ı Orya ou Cühud kapısı*. Il a dû probablement acquérir ce nom pendant la première moitié du XVIe siècle et disparaître lors de la construction de la Yeni camiʿi.

Meydancık: Ce nom doit se référer à la mosquée de Kasım Günani, dite aussi *Meydancık mescidi*, située en haut de Balat.

Molla Gûrânî mahallesi: Ce quartier doit se situer aux environs du caravansérail de Molla Gûrânî à *Cühud kapısı*, disparu lors de la construction de la Yeni camiʿi.

Ortagümrük: Nous n'avons trouvé aucune autre mention permettant de localiser ce lieu.

Saruca Paşa mahallesi: Ce quartier est indiqué dans le registre des waqfs de 1546 comme proche du caravansérail de Molla Gûrânî, cité ci-dessus. Il est possible que le nom de Saruca Pacha, vizir lors du siège de la ville, soit donné, de la même façon que celui de Halil Pacha, à une tour de la muraille maritime. Celle-ci se trouverait alors entre la *Balıkpazarı kapısı* et la *Cühud kapısı*, dans l'espace occupé par la Yeni camiʿi.

Selânik mahallesi: Nous n'avons aucune indication directe nous permettant de localiser ce quartier. Nous pouvons seulement remarquer que la plupart des membres des deux communautés de Salonique habitent dans les quartiers, limitrophes, de Hubyar et de Hâce Paşa; il serait alors possible que la communauté soit localisée à l'origine à cet endroit, c'est-à-dire derrière la muraille maritime entre Eminönü et Sirkeci.

Siroz mahallesi: Quartier d'origine de la communauté de Sérès, dont la plupart des membres habitent à cette date le quartier d'Elvanoğlu, situé à Sirkeci.

Tatarcık: Aucune autre mention de ce nom. Si on pouvait l'assimiler au Tatarlar mahallesi, il se trouverait autour de la mosquée édifiée dans ce quartier ar Hâce Sinan bin Ahi Nasır al-maʿruf be-Saman Viran, c'est-à-dire entre le marché aux puces et le Mısır Çarşısı.

Tavukçu mahallesi: Il s'agit sans doute d'un lieu-dit inclus dans la *mahalle* de Hubyar, à proximité du Yıldız hamamı. Voir ci-dessous.

Yıldız hamamı kurbunda: signalé comme *Yahudiler mahallesi hamamı* dans la vakfiye de Mehmed II, situé à côté du türbe et de la medrese d'Abdülhamid Ier à Eminönü.

Zeyrek (ʿArabacılar meydanı): L'ʿArabacılar meydanı doit être proche de l'ʿArabacılar ou Hacı Halil mescidi situé à Unkapan, donc la partie basse de Zeyrek.

L'ensemble de ces localisations se groupe en deux concentrations majeures: celle de Sirkeci - Eminönü - Tahtakale (d'après la dénomination actuelle des quartiers) et celle de Balat. La première, qui concentre 60% des lieux identifiés, occupe le centre économique de la ville aux bords de la Corne d'or, entre la muraille du palais de Topkapı à l'est et la forte pente reliant le complexe de la Süleymaniye à la mer à l'ouest. Vers le sud, les quartiers juifs remontent à mi-pente vers la Sublime Porte, le complexe de Mahmud Pacha, les grands khans (dont l'édification est d'ailleurs postérieure à notre époque) et l'enceinte du vieux sérail. Formé à partir d'un noyau antérieur à l'époque ottomane, il a dû s'étendre aux dépens des échelles des négociants occidentaux, au fur et à mesure que celles-ci étaient transférées à Galata, de l'autre côté de la Corne d'or. Le centre géographique de cet ensemble est bien l'emplacement du futur complexe de la Yeni camiʿi et du Mısır Çarşısı, le marché aux épices, où on trouve en même temps la plus grande densité de noms de quartier. Il est alors évident que l'édification de cet ensemble portera un coup dur à l'implantation juive dans la ville, l'éloignant du centre des affaires vers la périphérie.

La deuxième concentration, avec moins d'un quart du total, se situe dans le quartier de Balat, remontant jusqu'aux abords de la muraille terrestre et la proximité d'Edirnekapı. Lieu moins favorisé que le premier, il jouxte pourtant un axe important de la ville, menant au sanctuaire d'Eyüp, et possède un marché. Nous savons, par les synagogues qui s'y trouvent, qu'il est le lieu d'implantation d'origine de plusieurs communautés.

Entre ces deux localisations, et plus proche de la première, on en trouve une troisième, en bas de la pente descendant de la Süleymaniye vers Unkapan, la douane de la farine. Hasköy, sur la rive nord de la Corne d'or, se constitue déjà en quartier juif, et il sera renforcé par l'afflux des familles chassées par l'expropriation de la Yeni camiʿi. En revanche, nous n'avons trouvé qu'une personne habitant Galata et deux à Tophane, le quartier de la fonderie des canons en marge de la ville génoise. Il est vrai que la communauté des juifs de Galata, figurant dans les registres de 1540 et 1545, avait disparu dans celui de 1595-1597. Au delà, dans les villages du Bosphore, on trouve une communauté importante à Kuruçeşme, autour de la résidence de la famille Nasi, et des résidents à Ortaköy et à Arnavutköy. Toutefois, la concentration de plus des quatre cinquièmes de la population juive de la ville en deux lieux n'implique nullement une image de ghetto. Non seulement ces quartiers contiennent un grand nombre de mosquées, mais les registres des waqfs ainsi que la vakfiye de Mehmed II indiquent une très grande imbrication des propriétés musulmanes et juives.

Au-delà de la localisation dans les différents quartiers de la ville, les informations contenues dans le registre fournissent quelques éléments concernant le statut d'occupation des logements. Un petit nombre de contribuables, notamment parmi la catégorie supérieure, sont indiqués comme propriétaires, d'autres, parmi la catégorie inférieure, sont logés comme domestiques, des jeunes figurent souvent comme habitant chez leurs parents et d'autres sont des locataires, soit de propriétaires juifs, soit de waqfs institués par des musulmans. Cette dernière catégorie, très importante, tend même à indiquer une certaine spécialisation parmi les fondateurs importants de waqfs, dont les biens légués se situent en majorité dans les quartiers juifs et sont loués aux membres de cette communauté. Cette spécialisation est nettement perceptible à travers le registre des waqfs de 1580: si, parmi les 1 193 nouveaux waqfs qui y figurent, quatre ou cinq seulement sont directement intéressés par le logement juif, ils semblent tirer une bonne partie de leurs revenus de cette affectation. Ainsi, Mehmed Ağa, grand eunuque du palais (*Ağa-i Dersaadet*),

lègue, par sa vakfiye datée du 27 septembre - 6 octobre 1575[49], quatre maisons dans le quartier de Hâce Paşa à Sirkeci, où quinze contribuables juifs logent avec leurs familles en 1595-1597, une maison dans le quartier de la communauté d'Istanbul, logeant une famille, et une maison de trois étages dans le quartier de Növbethane, entre Eminönü et Sirkeci, abritant quatre familles juives. Le Arpa Emini Mustafa Çelebi bin Nurüddin Beğ lègue[50] six pièces (*höcerât*) en même temps que trois boutiques dans la Mahalle-i Mustafa Paşa, près de la porte d'Ayvansaray, où des juifs sont logés en 1595-1597. Le Helvacıbaşı İskender Beğ bin Abdülmennan institue en waqf des propriétés situées dans quatre quartiers juifs différents[51]. Ses 17 *höcerât* des quartiers limitrophes de Hâce Paşa et de Növbethane logent 16 familles juives à la fin du siècle, une autre est logée dans une grande maison de deux pièces au rez-de-chaussée et six pièces à l'étage, près du caravansérail de Molla Gûrânî à Cühud Kapısı, ainsi qu'une dans les pièces léguées à Balat. Enfin, le waqf de Hüsrev Kethüda bin Abdullah[52] possède dans le quartier de Çelebioğlu, sis derrière la mosquée de Rüstem Paşa, une maison de dix-sept pièces au premier étage sous lesquelles se trouvent douze pièces servant d'entrepôts (*mahzen*) et cinq boutiques. La maison dispose de même de quatre cuisines, six cabinets d'aisance et deux fours avec trois cours et un jardin. On y trouve logée une famille juive, ainsi qu'une deuxième dans une autre maison, non moins somptueuse, dans le quartier de Maruloğlu. S'agit-il de maisons individuelles ou d'habitations collectives divisées en plusieurs logements? Dans les waqfs antérieurs, figurant dans le registre de 1546, on trouve un nombre bien plus grand de personnages intéressés par la propriété immobilière dans les quartiers juifs, et non des moindres: des grands-vizirs comme Koca Mustafa Pacha ou Pir Mehmed Pacha, le cheikh-ul-islam Ebu's-suʿûd Efendi, dont le waqf loge quatre familles juives dans une maison de trois pièces dans le quartier de Çelebioğlu et quatre autres dans une maison disposant d'une pièce à l'étage et d'une au rez-de-chaussée dans le quartier de Halil Paşa, le Defterdar Abdüsselâm Bey, ou le cheikh Emir Buhari[53].

L'habitat collectif apparaît plus explicitement sous une appellation directement tirée du droit hébraïque, la *hazaka*. Ce terme, au moins dans

[49] TT 670, p. 79-80.
[50] Vakfiye non datée, *ibid*., p. 126-127.
[51] Vakfiye datée du 9-18 lars 1569, *ibid*., p. 120.
[52] Vakfiye datée de mai-juin 1573, *ibid*., p. 256-257.
[53] TT 251, *op. cit*., respectivement n° 2107, 2491, 2492, 1037, 1149.

son utilisation par la communauté juive de l'Empire ottoman au XVIe siècle, indique une sorte de bail emphytéotique, héréditaire, conclu entre un propriétaire, privé ou waqf musulman, et un juif, lequel loue à son tour à ses corréligionnaires[54]. Les *hazaka* sont abondamment mentionnées dans le registre de 1595-1597, mais l'impression qui se dégage est celle d'une fréquence plus grande dans les quartiers centraux, s'amenuisant vers la périphérie. Ainsi, plus d'un tiers des logements cités dans le quartier de Hâce Paşa sont des *hazaka*, contre 5 % à Balat, tandis qu'à Hasköy on n'en trouve aucune. Elles semblent donc être fonction de la densité et de la pression sur le logement qui en découle. Parfois, nos informations nous permettent d'identifier le propriétaire, le logeur et les locataires. C'est le cas de la *hazaka* de Yehuda bin Mihayil instituée dans le waqf d'Ebu's-suʿûd Efendi situé dans le quartier de Halil Paşa, et dont nous connaissons un locataire, tandis que le waqf de Hamid efendi, dans le quartier de Çelebioğlu, ne contient pas moins de trois *hazaka*, celles de Hatuni, d'Isak et de Şabatay avec un, quatre et un locataires identifiés respectivement. Dernière observation à ce sujet, la présence majoritaire de femmes comme titulaires des *hazaka*, ce qui semble mettre en avant l'image de la logeuse. C'est d'ailleurs par ce seul biais que des noms féminins apparaissent dans le registre. Ils ne manquent pas d'étonner, parce que contrairement aux noms masculins des contribuables, lesquels à de rares exceptions près (Polihrona, Papula, Arslan, Kurd) sont d'origine hébraïque, on trouve beaucoup de prénoms féminins d'origine grecque (Arhondisa, Kali, Kalomira, Kamariya, Kira, Kirasa, Panorya, Spiridula etc.) ou même de surnoms parfois péjoratifs (Kokona, Çapaçula).

LES MÉTIERS ET LES LIEUX DE TRAVAIL

Nous trouvons dans le registre 119 métiers différents, pour 740 personnes dont l'occupation est indiquée, que nous avons essayé de grouper par catégories et par ordre décroissant de leur présence dans l'échantillon.

En premier lieu figurent les fabricants-vendeurs de vêtements, tissus et assimilés (24% du total). On y trouve 79 soyeux (*gazzaz*), dont 19

[54] Cf. Joseph Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique*, Tome II, *La communauté séfaradite, période d'installation (1492-1566),* Ch. VII: La Hazaka locative, p. 84-94.

apprentis, 46 fripiers (*eskici*), 17 fabricants de draps (*çukaci*), 9 tailleurs de caleçons (*çağsırcı*), suivis de fabricants de brocards, de couvertures, de feutres etc.

La deuxième catégorie est celle des commerçants, négociants et courtiers (18%), avec 76 commerçants ambulants (*çerçı*) ou vendeurs dans les marchés (*bazarcı*), 68 intermédiaires (*meyancı*) ou courtiers (*dellâl*), mais seulement trois négociants (*bazirgyân*) et autant de changeurs (*sarraf*).

Ensuite viennent les artisans et commerçants de métaux (15%), groupe fort disparate où excellent les joailliers (44), suivis des graveurs (*hakkâk*, 16), les ferrailleurs (*hurda furuş*, 11), les vendeurs de clous (*mismar furuş*, 6), les fondeurs (*dökmeci*, 5), les fabricants d'aiguilles (*iğneci*, 5), etc.

Suivent avec le même pourcentage les gardiens, aides et domestiques: 58 domestiques (*hizmetkâr*), 33 gardiens (*dideban*), dont 4 agents de douane et 4 agents de l'intendant des vins (*hamremini*), 15 balayeurs (*ferraş*).

On peut grouper dans la catégorie suivante les fabricants et vendeurs de produits alimentaires (8%), avec les taverniers en tête (27), suivis des bouchers (12) et des limonadiers (*eşribe furuş* ou *serbetçi*, 5).

Derrière on trouve les artisans de la construction et de l'ameublement (4%), dont les vendeurs de bois de construction (*keresteci*, 14) et les charpentiers (*neccâr*, 5).

L'avant-dernière catégorie est celle des métiers intellectuels (4%) avec 12 étudiants, 6 enseignants, autant de scribes et 4 rabbins. La dernière, celle des médecins, droguistes et assimilés: 9 médecins et chirurgiens, 4 fabricants de lunettes, 2 droguistes (*ʿattar*), 2 herboristes (*ʿaşşab*), un vendeur d'elixirs (*iksir satar*) et un vendeur de savons.

On voit que la première catégorie est importante, non seulement quantitativement mais aussi qualitativement, puisque, à l'exception des joailliers et vu le petit nombre de négociants, médecins et droguistes, c'est autour de la fabrication et la vente du tissu, auxquelles il faut sans doute annexer la plupart des courtiers et autres intermédiaires, que se groupent les activités les plus lucratives. Ce sont d'ailleurs celles qui sont exercées par les personnes appartenant à la catégorie supérieure de revenus.

Si on excepte les marchands ambulants, les domestiques et les travailleurs à domicile, ces derniers fréquents dans les métiers de la soie, les informations concernant les lieux de travail se limitent à 165 cas. Les

lieux les plus présents sont les deux Bezesten et les marchés environnants ainsi que le Marché aux puces (*Bit* ou *Kehle Pazarı*).

Le vieux Bezesten, édifié par Mehmed II avant 1472[55], disposait au XVIe siècle de 140 boutiques (*sanduk*) et de 28 boutiques d'angle (*zâviye*) à l'intérieur. D'après le registre des revenus du waqf de Sainte-Sophie de l'année 926 (1519-1520), parmi les locataires de cet ensemble de 168 boutiques, 124 sont des musulmans, dont trois Persans et six Arabes, 16 sont des Arméniens et 16 des juifs. On y trouve également deux Grecs et un Franc, tandis que 9 boutiques sont vides à cette date. A l'extérieur, du côté Est s'aligne la corporation des joailliers et des changeurs (*hirtet as-sayağin ve as-sarrafın*) avec 40 boutiques dont trois sont tenues par des juifs. On en trouve un seul sur les 37 boutiques du côté Nord, connues sous le nom de Gelincik Pazarı, quatre sur 28 permi la corporation des fabricants de bonnets (*hirfet al-kalanisin*), alignée sur le mur Ouest, tandis que le Sud appartient aux juifs (*hirfet al-Yahudiyyin*) qui tiennent la moitié des 39 boutiques, les autres appartenant à des Grecs, des Arméniens ou des Musulmans[56]. Nous avons donc, au total, à l'intérieur et à l'extérieur du Bezesten, 44 boutiques tenues par des juifs en 1520. Notre registre mentionne 26 personnes travaillant en cet endroit, mais sept sont des intermédiaires, ils ne possèdent donc pas de boutique. La profession des sept autres n'est pas indiquée et on trouve également trois vendeurs de tissus, trois vendeurs de métaux, un négociant, un graveur etc. Dans le marché des vendeurs de soieries et de tissus (*hirfet al-kazzazin ve al-bezzazin*) situé à proximité du Vieux Bezesten, où le registre de Sainte-Sophie mentionne 60 boutiques[57], dont le quart tenu par des juifs, nous trouvons dix-huit mentions, dont quatre concernent des courtiers.

Le Nouveau Bezesten, construit entre 1472 et 1478, contient 60 boutiques en 1520, dont plus des deux tiers sont vides[58]. En 1595-1597, 14 juifs y travaillent. On trouve également 23 personnes travaillant au Marché aux puces, dont 9 intermédiaires et courtiers. Le marché de Mahmud Paşa, jouxtant le bazar, occupe 16 personnes, dont six droguistes et quatre drapiers. Si on ajoute à ces chiffres une dizaine de personnes, en

[55] Cf. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı mi'mârîsinde Fâtih devri 855-886 (1451-1481)*, Vol. IV; İstanbul, 1974, p. 557 et suiv.

[56] «Ayasofya vakıfları tahrir defteri», İstanbul Atatürk Kütüphanesi (ex-Belediye) Ms. O. 64, f° 1r.-8v.

[57] *Ibid.*, f° 14r.-15r.

[58] *Ibid.*, f° 20v.-21r.

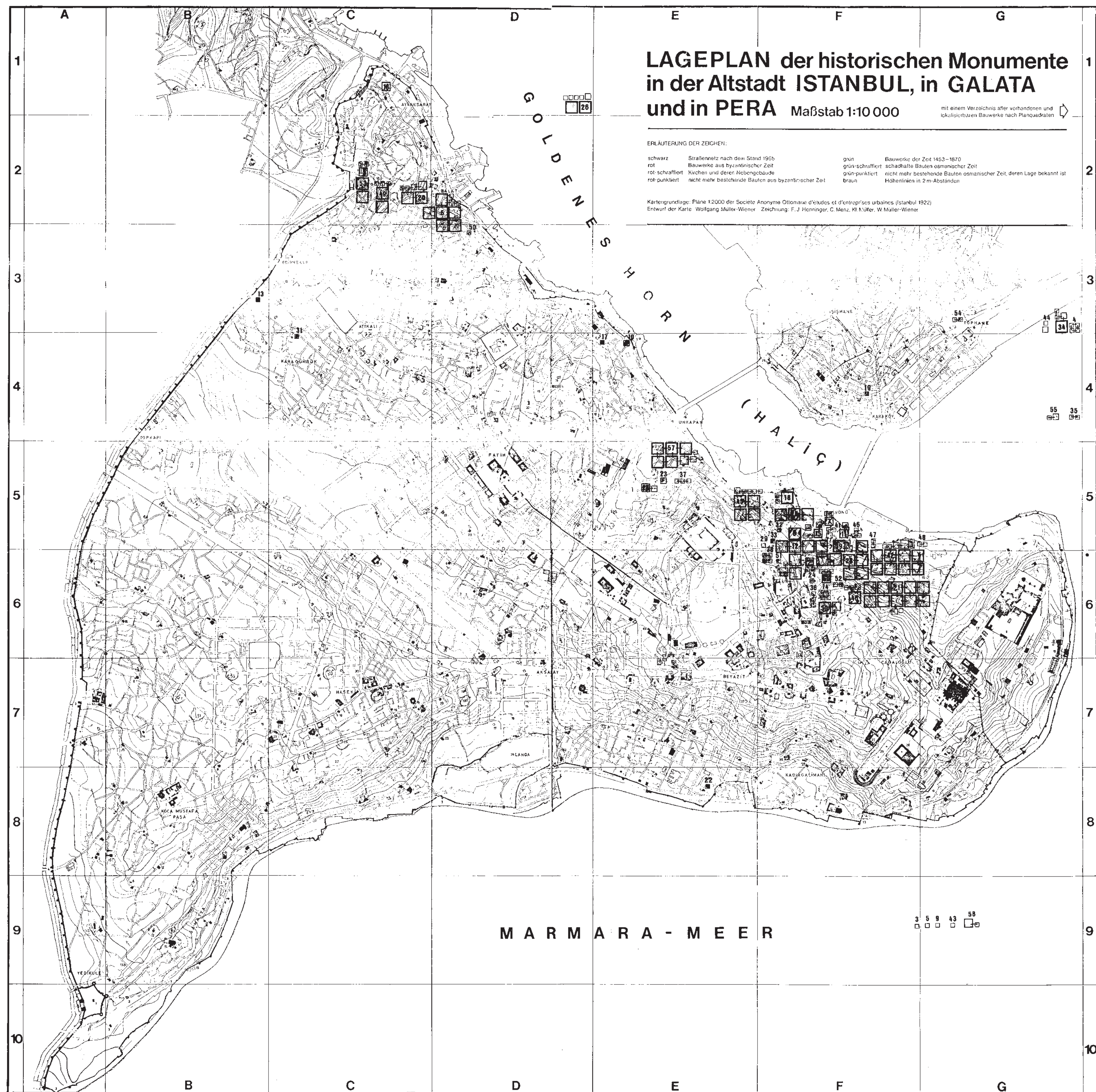
majorité des courtiers, travaillant dans les marchés limitrophes, on arrive à près des deux tiers de notre échantillon occupés dans le Grand bazar et ses environs, où la profession la plus importante exercée par les juifs semble être celle de courtier, suivie des métiers du tissu.

Le reste est occupé dans la zone d'activité plus vaste située entre les marchés centraux et la mer, soit dans les marchés des quartiers juifs, celui de Hâce Paşa, de Çelebioğlu ou des juifs d'Edirne, soit dans les autres centres d'activités: des vendeurs de bois de construction à Odun Kapısı, des cabaretiers à Balıkpazarı, des vendeurs de clous à Taht al-kalʿa. À Galata, si les juifs n'y habitent pas ils y travaillent, notamment en tant que courtiers des draps à la Lonca, la loge génoise, ou en tant que fonctionnaires à la douane. On ne trouve presque pas de lieux de travail à Balat, sauf pour quelques ferrailleurs, ce qui entraîne sans doute des migrations journalières vers le centre, de même que vers Galata ou Üsküdar où une personne habitant le quartier d'Elvanoğlu à Eminönü exerce le métier de vendeur de bois de construction.

Ce registre permet de reconstituer la présence juive dans la capitale ottomane à la fin du XVIe siècle, à la veille d'un événement important, le début de la construction du complexe impérial de la Yeni Camiʿi, qui va amorcer la redistribution de la population juive dans la ville. En comparaison avec les informations fournies par un seul document, fût-il d'une exceptionnelle richesse, la moisson des historiens traditionnels juifs stambouliotes, Galanté ou Franco, pour cette période paraît bien limitée. Toutefois, la reconstitution de l'histoire de la communauté juive de cette ville entre la conquête et la fin du XVIe siècle nécessiterait la découverte et l'exploitation d'autres registres, dont certains pourraient être conservés dans les archives de la Direction des waqfs.

S.Y.

LAGEPLAN


LAGEPLAN der historischen Monumente in der Altstadt ISTANBUL, in GALATA und in PERA
Maßstab 1:10 000
mit einem Verzeichnis aller vorhandenen und lokalisierbaren Bauwerke nach Planquadraten
ERLÄUTERUNG DER ZEICHEN:
schwarz Straßennetz nach dem Stand 1965
rot Bauwerke aus byzantinischer Zeit
rot-schraffiert Kirchen und deren Nebengebäude
rot-punktiert nicht mehr bestehende Bauten aus byzantinischer Zeit
grün Bauwerke der Zeit 1453–1870
grün-schraffiert schadhafte Bauten osmanischer Zeit
grün-punktiert nicht mehr bestehende Bauten osmanischer Zeit, deren Lage bekannt ist
braun Höhenlinien in 2 m-Abständen
Kartengrundlage: Plâne 1:2000 der Société Anonyme Ottomane d'études et d'entreprises urbaines (Istanbul 1922)
Entwurf der Karte Wolfgang Müller-Wiener Zeichnung: F. J. Henninger, C. Menz, Kl. Müller, W. Müller-Wiener
GOLDENES HORN
(HALIÇ)
MARMARA-MEER
A
B
C
D
E
F
G
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10

Ohio State University

THE HOUSEHOLD OF HASAN AĞA BILIFYA: AN ASSESSMENT OF ELITE POLITICS IN SEVENTEENTH-CENTURY EGYPT*

The seventeenth century, it is generally acknowledged, was a period of decentralization in the Ottoman Empire, when local elites in the empire's provinces began to dilute the authority of the imperial center[1]. The identity of these elites was still in flux, however. Local vested interests had not yet displaced Ottoman officialdom as sources of authority; meanwhile, Ottoman officials themselves were becoming localized and cultivating their own interests and connections on the spot. It is within this context that we may evaluate the political culture of the empire's largest province, Egypt, during this period of transformation.

Sultan Selim I (1501-1520) had conquered Egypt, along with Syria, the Hijaz, and southeastern Anatolia, from the Mamluk sultanate in 1517. The administration that the Ottomans imposed on Egypt retained a number of features of the defunct Mamluk regime and even accommodated defeated Mamluk emirs who swore fealty to the Ottoman sultan. At the same time, however, the Ottomans altered the Mamluk land regime and the military elite that it supported. They made no attempt to

* An earlier version of this article was presented at Columbia University's Seminar for Studies in the History and Culture of the Turks in January 1993. I am grateful to the seminar participants for their comments.

[1] See, for example, Halil İnalcık, "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire", *Archivum Ottomanicum* VI (1980), pp. 283-337; idem, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", in *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff and Roger Owen, Carbondale, Ill., 1977.

preserve the system of cavalry-supporting assignments of usufruct, or *iqṭāᶜ*s, that had prevailed under the late Mamluk sultanate and that itself resembled the *timar* system in force in the Ottoman central lands. Instead, they introduced a contingent of imperially-appointed tax collectors known as *emin*s, who delivered land taxes directly to the governor's treasury. In the course of the seventeenth century, the system of *emin*s gave way to tax farms, or *iltizām*s, which were sold at auction to the highest bidders[2]. In this way, the revenues of all administrative units, from villages to entire subprovinces, came to be farmed by salaried officials.

Many of the holders of these tax farms belonged to Egypt's Ottoman-era military elite, which consisted of seven regiments of soldiery[3] and the class of grandees known as beys, or *sancak*s, who held the governorships of Egypt's subprovinces and such offices as pilgrimage commander (*emir ül-hac*) and treasurer (*defterdar*). These beys were in a number of respects comparable to the emirs of the Mamluk sultanate and to the *sancak beyi*s of the Ottoman central lands[4]. Tax farming, however, blurred the promotional line between soldiery and beys that prevailed under the Mamluk *iqṭāᶜ* system and the Ottoman *timar* system. With the introduction of *iltizām*, the beys joined the soldiery as salaried functionaries.

Tax farms quickly became a source of tension between the beys and the officers of the seven regiments. As the imperial treasury's ability to disburse salaries punctually diminished after the sixteenth century, officers began to invest in tax farms. Initially, officers tended to farm urban sources of revenue, such as the customs, while beys held rural tax farms, including those of the subprovincial governorships. By the late seven-

[2] On land tenure in the Mamluk sultanate, see Hasanayn Rabie, *The Financial System of Egypt, A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, London, 1972, chapter 2; idem, "The Size and Value of the *Iqṭāᶜ* in Egypt, 564-741 A.H./1169-1341 A.D.", in *Studies in the Economic History of the Middle East*, ed. M.A. Cook, Oxford, 1970, pp. 129-138; A.N. Poliak, "Some Notes on the Feudal System of the Mamluks", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1937, pp. 97-107. On the Ottoman *timar*, see Halil İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, trans. Norman Itzkowitz and Colin Imber, London, 1973, pp. 104-118. On developments in Ottoman Egypt, see Stanford Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton, 1962, pp. 28ff., 65ff.

[3] These were the Müteferrika, Çavuşan, Janissaries (Mustahfizan), ᶜAzeban, Gönüllüyan, Tüfenkçiyan, and Çerakise.

[4] In Egypt, *sancak* referred not to an assignment of revenue but to the bey himself, who held the tax farm of a subprovince or of other specified revenues.

teenth century, however, officers had entered the ranks of rural tax farmers; they were encouraged in this venture by the Ottoman government's introduction of the heritable life-tenure tax farm, known as *malikane*, at the end of the century[5]. In this arena, notwithstanding, the officers were at a permanent disadvantage to the beys, for only those with the rank of bey could hold the most lucrative rural tax farms, namely, the subprovincial governorships.

Understandably, the history of Egypt in the seventeenth century is characterized by a jockeying for position between beys and officers. Compounding this rivalry was a seemingly endless conflict between two entrenched factions, which we shall meet shortly. Contenders for power did their best to exploit their connections at the imperial court while at the same time building up their local power bases, often by withholding revenues from the imperial treasury. The imperial government periodically attempted to curb the abuses of these local elites. In perhaps the most notable and effective example, the reforming grand vezir Köprülü Fazıl Ahmed Paşa dispatched his lieutenant to overhaul Egypt's troubled finances. Arriving in Cairo with 2 000 troops in 1670, this new governor set about reimposing central control over Egypt's revenues[6]. A key tactic in this enterprise appears to have been empowering regimental officers at the expense of beys. Since the duties and tenures of the officers were far better defined than those of the beys, they were more susceptible to bureaucratic control by the Porte.

Ultimately, however, these attempted reforms only served to consolidate a regimental officer elite that, following the familiar pattern, challenged the authority of later governors. By far the most influential member of this elite was the officer known as Hasan Ağa Bilifya. Yet to the historian, Hasan Ağa is not a highly visible strongman; he hardly leaps off the pages of chronicles and archival documents. Rather, he is the sort of figure who is omnipresent in the background, pulling strings. A governor is expelled; Hasan Ağa is behind his expulsion. A troublemaker is executed; his execution is carried out with Hasan Ağa's approval. A powerful grandee endows a mosque; Hasan Ağa signs the endowment deed.

Hasan Ağa Bilifya is known to us through the various Arabic and Turkish chronicles of seventeenth- and eighteenth-century Egypt as the

[5] Shaw, *op. cit.*, pp. 38-39.

[6] On Kara Ibrahim Paşa's reforms, see Mehmed b. Yusuf al-Hallāq, *Târîh-i Mısır-ı Kâhire*, Istanbul University Library, T.Y. 628, fols. 203ff; Shaw, *op. cit.*, pp. 287-294.

longtime ağa, or commander, of the Gönüllüyan corps at the end of the seventeenth century. The Gönüllüyan, or "Volunteers," were a cavalry regiment of some 1240 members whose duties included delivering messages, collecting taxes, and keeping order in Egypt's subprovinces; as such, they were far less numerous and influential than the infantry corps, the Janissaries (Mustahfizan) and ᶜAzeban, headquartered in Cairo's citadel[7]. Notwithstanding, Hasan Ağa Bilifya was, for all practical purposes, running Egypt from roughly 1694 until his death (of natural causes) in 1704. To be precise, he headed a triumvirate that the Sublime Porte seemed to feel was uniquely equipped to carry out its orders. The other two members of this triumvirate were Hasan Ağa's son-in-law, the *defterdar*, or treasurer, Ismail Bey, and his protégé, the Janissary kâhya Mustafa al-Kazdağlı[8]. Evidence of this trio's authority is not lacking in either archival or narrative sources. An imperial order of 1698 addresses not only the officials typically named in such an order — governor, chief judge (*kadı*), pilgrimage commander, *defterdar* — but also Hasan Ağa and Mustafa Kâhya. Meanwhile, the Egyptian chronicler al-Damurdashi refers to the tenure of the Ottoman governor Ismail Paşa (1694-1697) as "the regime of Ismail Paşa and Hasan Ağa Bilifya" (*dawlat Ismāᶜīl Bāshā wa Hasan Aghā Bilifyā*)[9].

Hasan Ağa wielded such formidable influence above all because of the strength of his household: that is, the group of clients whom he collected around him. He was a uniquely shrewd household-builder at a time when, I believe, household membership — membership in the entourage of an influential personage — was becoming critical to advancement and even participation in Ottoman Egypt's military society[10]. Registers of the salaries of Egypt's soldiery from the late seventeenth and early eighteenth centuries reveal growing numbers of soldiers in all seven regiments who are billed as followers (*atbāʿ*, s. *tābiʿ*) of regimental officers, of beys, of imperial officials, or even of ulema or

[7] Ömer Lutfi Barkan, *Osmanlı imparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları*, Istanbul, 1943, Vol. I, chapter CV, "Mısır Kanunnâmesi", p. 355; Shaw, *op. cit.*, pp. 196-197, 210.

[8] Kâhya, or kethüda, was a rank second to that of ağa. By the eighteenth century, however, most regiments were dominated in actual fact by their kâhyas.

[9] Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri 111, No. 12 (mid-Zilkade 1110); Ahmad al-Damurdashi, *Al-Durra al-musāna fī akhbār al-Kināna*, British Museum, MS Or. 1073-1074, p. 52.

[10] See Jane Hathaway, "The Military Household in Ottoman Egypt", *International Journal of Middle East Studies* XXVII, 1 (February 1995), pp. 39-52.

descendants of the Prophet[11]. While the following of a lower officer might coalesce within his barracks, that of a higher officer or bey typically centered on his house, which passed to successive leaders of his entourage. Hasan Ağa Bilifya's house was located outside Bāb Zuwayla, the southern gate of old Fatimid Cairo[12]. The Bilifya household was the most effective of these entourages because Hasan Ağa accomplished two pragmatic feats: first, he seems to have exploited his own imperial connections, in particular a link to the Chief Black Eunuch of the Ottoman imperial harem, to fashion a household that served both imperial and local interests; second, he balanced factional and regimental loyalties so as to take maximum advantage of possible sources of wealth. I shall address each of these feats in turn.

HASAN AĞA'S IMPERIAL CONNECTIONS

There is reason to suspect that Hasan Ağa came to Egypt from the imperial palace, although it is impossible to determine precisely his origins and identity apart from the offices he held. What little we know about his life before he became ağa of the Gönüllüyan corps comes primarily from the above-mentioned chronicles. The well-known Egyptian chronicler ᶜAbd al-Rahman al-Jabarti (1754-1825) describes Hasan as *rūmī al-jins* ("*rūmī* by ethnicity")[13]. Although *Rūm* and *rūmī* refer to the Roman and, by extension, the Byzantine empire, Arabophone historians of this period typically employ the terms when speaking of those parts of the Ottoman Empire previously ruled by the Byzantines — western and central Anatolia and the easternmost parts of the Balkans — and more particularly the imperial capital[14]. Al-Jabarti's obituary of Hasan Ağa does not mention, however, when Hasan first came to Egypt. The first date the obituary provides is 1085/1674-1675, when Hasan became ağa

[11] Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver 4787 (1086-1088/1675-1677) and 7069 (1150/1737-1738).

[12] Ahmad Çelebi b. ᶜAbd al-Ghani, *Awdah al-ishārāt fī man tawalla Misr al-Qāhira min al-wuzarāʾ wa al-bāshāt*, ed. A.A. ᶜAbd al-Rahim, Cairo, 1978, p. 53.

[13] ᶜAbd al-Rahman al-Jabarti, *ᶜAjāʾib al-athār fī al-tarājim wa al-akhbār*, Cairo, 1958-1967, Vol. I, p. 234.

[14] See Daniel Crecelius and ᶜAbd al-Wahhab Bakr, eds. and trans., *Al-Damurdashi's Chronicle of Egypt, 1688-1755: Al-Durra al-musāna fī akhbār al-Kināna*, Leiden and New York, 1991, pp. 168-169, n. 198. Al-Damurdashi and al-Jabarti both refer to the Ottoman state as *al-dawlat al-rūmiyya*; for example, al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 72; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 237.

of the ʿAzeban corps[15]. An endowment deed, or *vakfiyet*, has come to light, however, that Hasan Ağa signed in December 1675 as "former kâhya" of the Çavuşan corps[16]. In 1087/1676-1677, according to the Turkish chronicle of Mehmed b. Yusuf al-Hallāq, Hasan was raised to the beylicate[17]. This sort of dubious promotion was in the seventeenth century often a convenient method of removing inordinately influential regimental officers from their arenas of power. Hasan Ağa was evidently able to escape the beylicate in short order; al-Jabarti has him being appointed Müteferrika Başı in 1089/1678, then Gönüllüyan ağa in 1093/1682. The congéries of regimental offices that Hasan Ağa held almost surely brands him as a palace product since at the time, the ağas of the regiments and all Müteferrika officers were dispatched from Istanbul. The Müteferrika Başı and the Çavuşan kâhya were, furthermore, close to the Ottoman governor of Egypt and instrumental in the functioning of the governor's council, or *divan*[18].

One critical tidbit of information that al-Jabarti gives us is that Hasan Ağa was about ninety years old at the time of his death in 1704[19]. We can therefore conjecture that by the time he appears in our chronicles, Hasan Ağa would already have been some sixty years old; it is entirely possible, then, that he pursued a career at court before coming to Egypt. His posting to Egypt may, in fact, have been a form of retirement or pensioning off that, expectedly or un-, turned into a second career.

Yet al-Jabarti gives us to understand that Hasan Ağa was also the follower (*tābi*ᶜ) of one Mehmed Çavuş Qiyāla; that is to say, he belonged to Mehmed Çavuş's household. This Mehmed Çavuş was probably called Qiyāla because he held the tax farm of Shubra Qiyāla village in the northwestern subprovince of Gharbiyya[20]. Shubra Qiyāla was, not coincidentally, endowed to the imperial pious foundations (*vakıf*s) established to service the Holy Cities of Mecca and Medina; these founda-

15 Al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 234.

16 Hamza ᶜAbd al-ᶜAziz Badr and Daniel Crecelius, "The Waqfs of Shahin Ahmad Agha", *Annales islamologiques* XXVI (1992), p. 86.

17 Al-Hallāq, *op.cit.*, fol. 213. Al-Jabarti (*op. cit.*, Vol. I, p. 234) does not include this information.

18 Shaw, *op. cit.*, p. 193. The eighteenth-century British traveller Richard Pococke recounts how the governor walked in processions with the Çavuşan kâhya on his right, the Müteferrika Başı on his left. See his *A Description of the East and Some Other Places*, London, 1743, Vol. I, p. 166.

19 Al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 237.

20 The 1958-1967 edition of al-Jabarti's chronicle has *fiyāla*, undoubtedly either a misprint or a mistranscription of the manuscript.

tions are known collectively as Evkâf ül-Haremeyn. Hasan Ağa himself acquired the tax farm of Bilifya, an Evkâf village in al-Bahnasa sub-province in Upper Egypt; from this village his entire household took its name[21].

This sort of sustained authority over Evkâf villages indicates strong ties between Hasan Ağa Bilifya's circle and the Chief Black Eunuch of the Ottoman imperial harem (Kızlar Ağası or Darüssaade Ağası), who oversaw the Evkâf ül-Haremeyn from Istanbul. (Local supervision of the Evkâf, as we shall see, was invested in beys or regimental officers.) Insofar as those who farmed the taxes of Evkâf villages had the acquiescence, if not the blessing, of the Eunuch, Hasan Ağa would seem to have enjoyed a link of some standing to that official. If Hasan Ağa indeed spent part of his career in the palace, then a connection with the Chief Black Eunuch would have been all the more likely. The Bilifya-Qiyāla line may well have gone back to the agent (*vekil*) of one or another Chief Black Eunuch, who sought to ensure an orderly flow of Evkâf revenues by installing his clients in Evkâf-related tax farms.

It is certainly conceivable that both Mehmed Çavuş Qiyāla and Hasan Ağa Bilifya were agents of a Chief Black Eunuch, or at least clients of his agents, and that they owed their positions to his patronage. Examples of other grandees indicate that the Chief Black Eunuch did intervene in Egypt's military society in just this fashion. The grandee Mustafa Bey Kızlar was the *mamlūk*, or military slave, of the Chief Black Eunuch Yusuf Ağa (1671-1686) and seems to have served as the Chief Black Eunuch's permanent *vekil* in Egypt while participating in provincial politics as a member of the Faqārī faction[22]. Al-Jabarti reports, even more astonishingly, that a *mamlūk* of el-Hac Beşir Ağa (1717-1746) lay behind the founding of the Jalfī household, which gained prominence in Egyptian politics early in the eighteenth century[23]. Mehmed Çavuş Qiyāla and Hasan Ağa Bilifya may have pursued a strategy similar to that of the Chief Black Eunuch, either recruiting clients from the imperial center or co-opting them once they came to Egypt, then placing them in positions that would enable them to form their own power bases. This

[21] The name is commonly given as "Balfiyya" in the secondary literature.

[22] See Jane Hathaway, "The Role of the Kızlar Ağası in Seventeenth-Eighteenth Century Egypt", *Studia Islamica* LXXV (1992), pp. 147-149, 156-157, and the sources cited there.

[23] Al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. II, p. 52; see also Hathaway, *art. cit.*, pp. 149-151, and the sources cited there.

may explain, for example, why Hasan Ağa channelled Mustafa al-Kazdağlı into the Janissary corps rather than taking him into one of the regiments that Hasan had commanded.

The Bilifya household's ties to the Chief Black Eunuch would seem to have become more reliable after Hasan Ağa's death, particularly during the long tenure of the Chief Black Eunuch el-Hac Beşir Ağa (1717-1746). While Hasan Ağa seems to have exercised *de facto* authority in the vicinity of Bilifya, his freedman Mustafa Bey Bilifya[24] received official sanction to administer freely all villages in al-Bahnasa subprovince that were attached to the various Haremeyn *vakıf*s. A sultanic order of 1733 grants all Evkâf villages in the region to Mustafa Bey as *serbestiyet*, that is, a grant of complete administrative autonomy although not of outright ownership[25]. I have identified six of the nine villages near Bilifya that are enumerated in this order. Collectively, they form a coherent Bilifya stronghold in al-Bahnasa. The physical reality of this sphere of influence confirms that Evkâf-related tax farms were not simply sources of revenue but could be used as a route to territorial aggrandizement[26]. In this way, a connection to the Chief Black Eunuch could translate into genuine regional power.

The Damurdashi chronicle hints at a more direct link between the Bilifya group and el-Hac Beşir Ağa. Al-Damurdashi envisions the scene in which the imperial government (*al-dawla*) names a new pilgrimage commander and *defterdar* for Egypt for 1146/1733-1734. By the chronicler's account, the Chief Black Eunuch — that is, el-Hac Beşir Ağa — insisted that the post of *defterdar* go to "the son of *sayyīdi*, Mehmed Bey Ismail"[27]. This Mehmed Bey was the son of Ismail Bey the *defterdar*, the son-in-law of Hasan Ağa Bilifya. We cannot be certain what al-Damurdashi intends by *sayyīdi* in this passage, but elsewhere in the Damurdashi chronicle and in medieval Mamluk usage, *sayyīd* means

[24] He was promoted from ağa of the Çerakise corps to bey in 1710. See al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 135.

[25] Istanbul, Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme-i Mısır*, Vol. V, No. 18 (1146/1733-1734). This act of favoritism may or may not be connected to Mustafa Bey's position as *hazine serdarı*, the officer who delivered the Egyptian revenues to Istanbul each year.

[26] Richard Pococke describes a similar grouping of nine villages in ᶜUshmunayn subprovince that "…compose a small principality belonging to Mecca, and…subject to the Emir Hadge". See Pococke, *Travels of Richard Pococke, L.L.D., F.R.S., through Egypt, Interspersed with Marks and Observations by Captain Norden*, Philadelphia, 1803, p. 60.

[27] Al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 407.

Evkâf villages in al-Bahnasa controlled by the Bilifya household. Not shown: Ihwā and al-Fashn, farther north.
Map of al-Bahnasa from Heinz Halm, *Ägypten nach den mamlukischen Lehensregistern*, Wiesbaden, 1979, Vol. I, Map No. 15.

"master"[28]. El-Hac Beşir Ağa would therefore appear to be depicting Ismail Bey as his master. Such a state of affairs is possible from the standpoint of chronology, although Hasan Ağa Bilifya would seem a more plausible candidate for master. In any case, what is perhaps more striking than the implied master-slave relationship is the fact that a local chronicler such as al-Damurdashi is fully aware of the Chief Black Eunuch's personal interference in Egyptian affairs and his affinity for certain local contingents — in this case, the Bilifya household.

FACTIONAL AND REGIMENTAL LOYALTIES

Hasan Ağa Bilifya is frequently billed as head of the Faqārī faction, one of two political factions — the other being the Qāsimī — whose rivalry pervaded Egyptian society. The origins of these two factions are convoluted, to say the least, and remain unclear. In accounts of the factions' genesis, the Ottoman conquest itself looms large. According to a prevalent myth, the factions took their names from two sons of a Mamluk emir who displayed their prowess in chivalric exercises (*furūsiyya*) before the victorious Ottoman sultan Selim I[29]. It seems more likely that the factions evolved from the competition between the military and heraldic usages of the late Mamluk sultanate and those of the newly arrived Ottomans[30]. But the factional division transcended the military

[28] On this point, see David Ayalon, *L'esclavage du mamelouk*, Jerusalem, 1951, pp. 25ff.; idem, "Studies in al-Jabarti I: Notes on the Transformation of Mamluk Society Under the Ottomans", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* III, 2-3 (1960), pp. 275-276. According to Ayalon, *sayyīd* was a rare usage under the Mamluk sultanate but became much more common under the Ottomans.

[29] Ahmad Çelebi, *op. cit.*, pp. 283-284; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, pp. 67-71. For a full discussion of the different versions of this myth, see P.M. Holt, "Al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXV, 1 (1962), pp. 42ff.

[30] The myth recorded by Ahmad Çelebi and al-Jabarti notes that the father of Kasım and Zülfikar was named Sūdūn. Ahmad Çelebi further identifies him as Sūdūn al-ᶜAjamī, commander-in-chief (*atabak*) to the Mamluk sultan Qaytbay (1468-1495). This does not square with what is known about Sūdūn al-ᶜAjamī's life; nonetheless, there were a number of late Mamluk emirs named Sūdūn or al-Sūdūnī, at least two of whom possessed extraordinary *furūsiyya* skills. Meanwhile, the brother of Sultan Çakmak (1438-1453), skilled in wrestling, was known as Çerkes al-Qāsimī al-Musāriᶜ ("the wrestler"). The Mamluks' corps of imperial lancers commonly dressed in red, as did the Ottoman-era Qāsimīs. Meanwhile, the Ottoman forces, above all the Janissaries, frequently carried a banner depicting the caliph ᶜAli's sword Zülfikar, while their standards were typically surmounted by a ball or knob, as were those of the Faqārīs. On Sūdūn al-ᶜAjamī, see

grandees and seems to have had deep roots among the bedouin tribes, perhaps extending back to an ancient division between tribal confederations in Yemen[31]. What is important for our purposes is that the factions had become entrenched by roughly 1640[32] and that between that date and about 1730, all military households and all military grandees had to belong to one faction or the other. The Ottoman government and, indeed, the military grandees themselves seem to have counted on this dichotomy to preserve order among Egypt's military cadres by means of a division of revenues and offices between the two factions. Meanwhile, the antagonism between the two factions complicated the friction between the regimental officers and the beys. In fact, the Bilifya triumvirate came to hold sway over Egypt as a result of a muted conflict within the Faqārī faction between the Bilifya household and one Ibrahim Bey b. Zülfikar, who attempted to realize a scheme of Faqārī and beylical aggrandizement. This conflict does much to illustrate the manner in which the Bilifya household overcame the tension between rank loyalties and factional loyalties in order to take advantage of a shift in the power structure of Egyptian military society at the close of the seventeenth century.

Ibrahim Bey b. Zülfikar was appointed pilgrimage commander in 1102/1691, replacing the powerful Qāsimī chieftain Ibrahim Bey Abu Shanab; Hasan Ağa's son-in-law Ismail Bey, meanwhile, retained the post of *defterdar*. By allowing Faqārīs to hold both posts, the Ottoman government broke with its normal practice of dividing the positions

Muhammad b. Ahmad b. Iyas, *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt*, ed. and trans. W.H. Salmon, London, 1921, pp. 112-115; idem, *Journal d'un bourgeois du Caire*, ed. and trans. Gaston Wiet, Paris, 1955, Vol I, pp. 341, 344; Vol. II, pp. 2, 39. On the habits of the Mamluk emirs, see David Ayalon, "Notes on the Furūsiyya Exercises and Games in the Mamluk Sultanate," *Scripta Hierosolymitana* IX (1961), pp. 50, 52, 59-62; idem, *L'esclavage du mamelouk*, p. 20. On the habits of the Qāsimīs and Faqārīs, see al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 2; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 67; Holt, "Al-Jabarti's Introduction", pp. 42ff. On Ottoman banners and standards, see Zdzislaw Zygulski, Jr., *Ottoman Art in the Service of the Empire*, New York and London, 1992, pp. 46-50, 79-84.

[31] Al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 2; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 67; Holt, "Al-Jabarti's Introduction," pp. 42ff. The Moroccan traveler Ibn Batuta (1304-1377) encountered the Banū Harām, associated with the Qāsimīs, in the ancient Yemeni capital of Halli (?); see [c]Abdallah Muhammad b. Ibrahim b. Batuta, *Rihla Ibn Batūta*, with an introduction by Karam al-Bustani, Beirut, 1964, p. 246. The Banū Sa[c]d, associated with the Faqārīs, appear to have been based in the Hadhramaut in what is now southeastern Yemen; see R.B. Serjeant, "The Coastal Population of Socotra", in *Socotra: Island of Tranquility*, compiled and with chapters by Brian Doe, London, 1992, pp. 162-163.

[32] P.M. Holt has suggested that the two factions may have originated with two grandees of the early seventeenth century: Kasım Bey and Ridvan Bey al-Faqārī. See Holt, "Al-Jabarti's Introduction", pp. 44, n. 2; 46, n. 2.

between a Faqārī and a Qāsimī. In pursuit of Faqārī supremacy, Ibn Zülfikar attempted to manipulate the Janissary corps, which until then had been controlled by Qāsimīs. He eliminated three Qāsimī officers[33], thus clearing the way for the return to the Janissary corps of the ambitious lower officer Küçük Mehmed Başodabaşı. Always antagonistic to the interests of the higher officers, Küçük Mehmed had been expelled from the regiment in 1680 and again in 1686[34].

Küçük Mehmed's cooperation with Ibn Zülfikar at first seems a bit bewildering. The başodabaşı is portrayed in al-Jabarti's chronicle and in secondary studies as a populist hero who defended the common soldiery and the populace at large against the abuses of the grandees, both officers and beys[35]. Yet he appears to have had a personal stake in the downfall of one of the Qāsimī officers, the chief scribe (*kâtib-i kebîr*) Selim Efendi. An order of 1696 reveals that the başodabaşı owed Selim 3000 gold pieces (*şerifî altun*) and was also in debt to two other Janissary officers and two customs officials[36]. Yet notwithstanding Küçük Mehmed's personal grudge against Selim Efendi, Selim may have been exactly the sort of extortionate higher officer whom Küçük Mehmed is praised for opposing. Indeed, al-Damurdashi has Mustafa Kâhya al-Kazdağlı, Küçük Mehmed's eventual archfoe, arranging Selim Efendi's expulsion from the Janissaries by accusing him of withholding money from the soldiers' salaries[37].

At first blush, the Bilifya group seems to acquiesce in Ibn Zülfikar's and Küçük Mehmed's machinations. Ismail Bey and Hasan Ağa stood to profit financially from Ibn Zülfikar's program of Faqārī supremacy. Shortly after being named pilgrimage commander in 1691, Ibn Zülfikar

[33] The Janissary kâhya Halil was assassinated while the *baş ihtiyar* (head of the higher officers) Receb Kâhya and the chief scribe (*kâtib-i kebîr*) Selim Efendi were raised to the beylicate. Selim Efendi was eventually executed. See al-Damurdashi, *op. cit.*, pp. 12-13; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 230.

[34] On Küçük Mehmed's career, see al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, pp. 242-245; P.M. Holt, "The Career of Kuchuk Muhammad (1676-1694)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXVI (1963), pp. 269-287.

[35] See, for example, al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, pp. 238, 241; Holt, "The Career of Kuchuk Muhammad", pp. 285-287.

[36] Mühimme Defteri 108, No. 1315 (beginning Ramazan 1107). The document notes specifically that Küçük Mehmed had 3000 *şerifî altun* of Selim's money *zimmetinde* (literally, "in his possession"). Had Selim died heirless, this debt would probably have gone uncollected. Indeed, his assassins seem to have assumed that he had no heirs until some claimants petitioned the imperial army, thus occasioning the order. Al-Jabarti (*op. cit.*, Vol. I, p. 233) asserts that Selim had no heirs.

[37] Al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 14.

engineered the transfer of local supervision of the Evkâf ül-Haremeyn from Janissary and ᶜAzeban officers to beys — and almost exclusively Faqārī beys, at that[38]. These positions had been assigned to the regimental officers only in 1670, as part of the program of Köprülü Fazıl Ahmed Paşa's reforming lieutenant. The timing of the beylical takeover makes one suspect that it was arranged by Ibn Zülfikar in an attempt to weaken the higher regimental officers. Such a strategy would have complemented his eliminating the Qāsimī officers and championing Küçük Mehmed. Meanwhile, the Faqārī stranglehold on the offices of pilgrimage commander and *defterdar*, unbroken for most of the 1690s, helped to ensure Faqārī control of Evkâf revenues once Evkâf supervision was attached to beylical posts. Ismail Bey, the longtime *defterdar*, would naturally have benefitted from this monopoly, but so too would Hasan Ağa, whose al-Bahnasa tax farm was endowed to the Evkâf ül-Haremeyn. Both al-Damurdashi and al-Jabarti, in fact, have Hasan Ağa conspiring with Ibrahim Bey b. Zülfikar and the governor[39]. Hasan Ağa seems even to have had some partiality toward Küçük Mehmed; when the başodabaşı was expelled from the Janissary corps in 1686, Hasan Ağa had made him a çorbacı (an intermediate officer) in the Gönüllüyan[40].

Mustafa al-Kazdağlı, the Janissary kâhya, lost the opportunity to supervise one of the Evkâf ül-Haremeyn as a result of Ibrahim Bey b. Zülfikar's scheme, despite his complicity in the removal of the Qāsimī officers from the Janissary corps. The officers' elimination, however, precipitated a higher officer-lower officer struggle between Mustafa Kâhya and Küçük Mehmed. Mustafa Kâhya, for the moment, lost; Küçük Mehmed exiled him to the Hijaz. Only in 1694 did Hasan Ağa Bilifya succeed in persuading Ibrahim Bey b. Zülfikar to allow Mustafa Kâhya to return to Cairo. On his return, the disgruntled Mustafa ordered one of his own clients to assassinate Küçük Mehmed[41].

[38] Specifically, the Deşişet ül-Kübra to Ibrahim Bey b. Zülfikar in place of the Janissary ağa, the Mehmediye to Murad Bey the *defterdar* in place of the Janissary kâhya, the Muradiye to Ismail Bey in place of the Janissary baş çavuş, and the Hassekiye to ᶜAbdullah Bey in place of the ᶜAzab kâhya. Of these, Murad Bey was the sole Qāsimī. See Ahmad Çelebi, *op. cit.*, p. 178; al-Hallāq, *op. cit.*, fol. 226r. Ismail Bey replaced Murad Bey as *defterdar* eight months later.

[39] Al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 12; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 231.

[40] Al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 242.

[41] Al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 237. Accounts vary as to the identity of Küçük Mehmed's killer. Al-Damurdashi (*op. cit.*, p. 26) claims it was a vengeful Qāsimī ally of Selim Efendi. Ahmad Çelebi (*op. cit.*, p. 190) says merely that whoever killed Küçük Mehmed was not worth the price of a shoe on his foot.

Ibrahim Bey b. Zülfikar's flirtation with power ended not long afterward, when, in collusion with the governor, he attempted to kill his predecessor as pilgrimage commander, the Qāsimī leader Ibrahim Bey Abu Shanab. There are several versions of the story in which Abu Shanab, fearing just such a plot, hides out in his harem, only to discover that a new governor has been appointed and that he has been named *qāʾim maqām*, or interim governor[42]. As for Ibrahim Bey b. Zülfikar, he died shortly thereafter, in the plague of 1696.

In the wake of Ibrahim Bey b. Zülfikar's death, the Bilifya group did not choose to pursue his ruthlessly pro-Faqārī program. On the contrary, a rivalry seems to have festered between Ibn Zülfikar's remaining clients and the Bilifya allies. Thus Hasan Ağa Bilifya, Ismail Bey, and Mustafa Kâhya al-Kazdağlı collectively deposed the governor Ismail Paşa (1694-1697) for supporting a freedman of Ibn Zülfikar against one of Ismail Bey's allies[43]. Al-Damurdashi, meanwhile, stresses the care with which Hasan Ağa and Ismail Bey maintained a working relationship with the Qāsimīs, in particular Ibrahim Bey Abu Shanab. Hasan Ağa, for instance, asked Abu Shanab to participate in Ismail Paşa's deposition. After Hasan Ağa's death, Ismail Bey appears to have shared power with Abu Shanab[44]. Hasan Ağa, along with Abu Shanab, appears committed to the balancing act between Faqārīs and Qāsimīs that the Ottoman government itself pursued. This commitment seems to have been common among the household leaders of the late seventeenth century. Ibrahim Bey b. Zülfikar's scheme of Faqārī supremacy, however, threatened this balance of power.

But by supporting Küçük Mehmed, a başodabaşı, Ibn Zülfikar also sought to curb the power of the higher officers, of whom Hasan Ağa was the foremost representative. Ibn Zülfikar recognized a threat to the beylicate in the regimental officers' ascendancy. By the late seventeenth century, the officers were encroaching on the tax farms of ever-larger Egyptian villages[45], a process that can only have been facilitated by the officers' supervision of the Evkâf ül-Haremeyn before 1691. When

[42] Ahmad Çelebi, *op. cit.*, pp. 194-197; al-Hallāq, *op. cit.*, fol. 220r; ᶜAbdülkerim b. ᶜAbdurrahman, *Târîh-i Mısır*, Istanbul, Süleymaniye Library, MS Hekimoğlu Ali Paşa 705, fol. 99v; al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 30 (not the identical story).

[43] Ahmad Çelebi, *op. cit.*, pp. 201-202.

[44] Al-Damurdashi, *op. cit.*, p. 52; al-Jabarti, *op. cit.*, Vol. I, p. 237.

[45] By the early eighteenth century, regimental officers, above all Janissaries, permeated the ranks of tax farmers of Egypt's villages, according to a *muqātaᶜa* (tax farm) register of 1134-1135/1721-1723 (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Maliyeden Müdevver 1350).

Ottoman officials attempted to extract revenues from the countryside, they often went directly to these officers, sometimes empowering them as agents, or *vekil*s. Moreover, by acquiring strategic village tax farms, these officers came to control the flow of grain from the Upper Egyptian villages that produced it. Not only was this grain important as revenue (paid in kind); during the pilgrimage, it was transported to the Hijaz, where it was distributed to the poor of the Holy Cities and exchanged for coffee[46]. The immense fiscal and commercial importance of the Upper Egyptian villages cannot have been lost on Ibn Zülfikar when he attempted to outmaneuver the officers; neither was it lost on Hasan Ağa, who was, after all, the officer/tax farmer par excellence.

One could say, then, that the point at which Hasan Ağa and Ibn Zülfikar parted company was the point at which factional loyalty — in this case, to the Faqārīs — was subsumed by loyalties of rank: loyalty to beys vs. loyalty to officers. Indeed, the tension between factional and rank loyalties seems to have fuelled Egypt's elite politics late in the seventeenth century. The peculiar genius of the Bilifya household, however, was that it did not allow either loyalty to overwhelm it. For this reason the Bilifya group was a fundamentally different kind of household from that of Ibrahim Bey b. Zülfikar. Ibn Zülfikar's household followed a design of factional and, from all appearances, beylical supremacy. Hasan Ağa Bilifya, in contrast, insisted on the preservation of the two-faction system, presumably in the interest of order[47]. Meanwhile, although his household's wealth and influence were rooted in the phenomenon of the officer/tax farmer, Hasan Ağa was not an officer who was radically opposed to beys. He took no part in the wars of rank in which Ibrahim Bey b. Zülfikar seemed eager to indulge. Instead, he cannily combined officers and beys within his household and allowed them all to join the game of tax-farm acquisition. Hence he forged an alliance with Ismail Bey the *defterdar*, whom he himself had promoted from ağa to bey,

[46] This is explained by Pococke, *A Description of the East*, Vol. I, p. 204; and by Michel Tuchscherer, "Le pèlerinage de l'émir Sulaymân Gâwiš al-Qazduġlî, sirdâr de la caravane de la Mekke en 1739", *Annales islamologiques* XXIV (1988), p. 175.

[47] This perhaps explains why Hasan Ağa led the Faqārī campaign against ᶜAbdurrahman Bey, the governor of the Upper Egyptian province of Jirja (al-Damurdashi, *op. cit.*, pp. 61-98). The complaint against ᶜAbdurrahman was that he could not seem to make up his mind whether he were a Faqārī or a Qāsimī. According to Ahmad Çelebi (*op. cit.*, p. 207), he was originally a Qāsimī, then allied with the Faqārīs. The anonymous chronicle *Akhbār al-nuwwāb min dawlat Āl ᶜUthmān min hīn istawala alayhā al-sultān Salīm Khān* (Topkapı Palace Library, MS Hazine 1623), however (fol. 55r), says exactly the opposite.

while cultivating Mustafa Kâhya al-Kazdağlı. His link to Ismail Bey gave him a connection to the Evkâf ül-Haremeyn since as a result of the transformation of 1691, Ismail Bey had taken charge of one of the Evkâf. Had local Evkâf supervision been restored to the regimental officers, as appears to have been their wish[48], Hasan Ağa would still have enjoyed an influential connection since the Janissary kâhya was his protégé.

And yet the Bilifya household did not live or die by the superintendency of the Evkâf ül-Haremeyn. By controlling the tax farms of strategic Evkâf villages, the household in effect circumvented the power of the local superintendents of the Evkâf. Meanwhile, it enjoyed the classic perquisites of the officer/tax farmer: revenues from customs, the coffee trade, and protection rackets among Cairo's artisans and merchants[49]. One must conclude that Hasan Ağa Bilifya far surpassed Ibrahim Bey b. Zülfikar at contingency planning. His household was prepared to take advantage of Evkâf ül-Haremeyn revenues should the opportunity present itself. At the same time, the household amassed alternative sources of revenue, some related to the Evkâf, that sustained its power in the absence of such opportunity.

CONCLUSION AND EPILOGUE

In building his household, then, Hasan Ağa Bilifya was guided by sheer fiscal pragmatism and by an acute sensibility to the prevailing balances of power on both the imperial and the local scenes. Hence his household combined a balanced mix of officers and beys with canny exploitation of court connections. (It is worth noting, in this regard, that Hasan Ağa survived several changes of Chief Black Eunuch with the accompanying changes in the power configuration within the imperial palace.) At the same time, Hasan Ağa, as leader of the Faqārī faction, kept up a prudent détente with the rival Qāsimī faction.

[48] Istanbul, Topkapı Palace archives, E 5211/22 (mid-Zilkade 1110/August 1698) is an imperial *ferman* ordering that local supervision of the Evkâf be restored to the Janissary and ᶜAzab officers. The *ferman* was issued in response to a petition by the officers in question. It appears to have been ignored, however.

[49] For a description of the practice of protection, or *himayet*, see André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle,* Damascus, 1973-74, Vol. II, pp. 688-692; idem, "Soldiers in Trade: The Case of Ottoman Egypt", *British Society for Middle East Studies Bulletin* XVIII, 1 (1991), pp. 16-37. On the Janissaries' role in the customs, see Raymond, *Artisans et commerçants*, Vol. II, pp. 618-628.

The example of Hasan Ağa's pragmatism was not, I believe, lost on the household that ultimately came to dominate Egypt until Bonaparte invaded in 1798: namely, the Kazdağlı household, whose founder had been Hasan Ağa's own protégé, Mustafa Kâhya al-Kazdağlı. Seeking unchallenged control of Egypt's largest tax farms, including the sub-provincial governorships, the Kazdağlıs by the mid-eighteenth century had achieved a preponderance among both the regiments and the beylicate. At the same time, their leverage with the Chief Black Eunuch seems to have extended far beyond mere control of Evkâf-related tax farms[50]. By the middle of the eighteenth century, it appears that exiled Chief Black Eunuchs were financially dependent on the Kazdağlı grandees[51]. Meanwhile, the grandees' encroachment on Evkâf ül-Haremeyn revenues had reached such an extent that the sultan ordered the Chief Black Eunuch's *vekil* in Egypt to take over local supervision of the Evkâf[52].

One could argue that the Kazdağlıs were obliged to adapt Hasan Ağa Bilifya's strategies to the radically altered circumstances of the eighteenth century. The two-faction system had broken down early in the century: the Qāsimī faction, riven with internal divisions, was utterly routed in 1730 by the Faqārīs, who proceeded to degenerate into an assemblage of fractious successor households. With the balance of power upset, compromise and the maintenance of a loyal opposition were no longer viable political tactics. In such circumstances, the Kazdağlıs took the Bilifya *modus operandi* to its logical extreme. Whereas the Bilifya household had flourished by maintaining détente between the two rival factions and cultivating partnerships with the Chief Black Eunuch and other Ottoman officials, their Kazdağlı successors eliminated or co-opted all rivals and manipulated officials. In so doing, they became, as it were, Egypt's only superpower.

J.H.

[50] Topkapı Palace archives, D 2520/1 (1159/1746), an account of the surplus Evkâf revenues (*fâʾiz*) accruing to el-Hac Beşir Ağa, shows Kazdağlıs and their allies holding the tax farms of three strategic Evkâf villages.

[51] *Mühimme-i Mısır*, Vol. VII, No. 240 (1169/1755) describes how Hazinedar ᶜAli Ağa's potash *muqātaᶜa* was leased to Ibrahim Kâhya al-Kazdağlı; Vol. VII, No. 309 (1169/1756) notes that revenues accruing to Ebukoff Ahmed Ağa from Egypt are to be paid from Ibrahim Kâhya's *hulvân* — that is, the sum he paid for the tax farm of a village. Vol. VII, No. 455 (1171/1758) notes that Ebukoff Ahmed purchased properties (*emlâk*) from various Egyptian grandees (*aᶜyân*). Vol. VII, No. 600 (1172/1759) has Ebukoff Ahmed's surplus income from the Evkâf ül-Haremeyn revenues (*fâʾiz*) in the possession of Ibrahim Kâhya.

[52] *Mühimme-i Mısır*, Vol. VII, No. 241 (1169/1755).

Carter Vaughn FINDLEY

Ohio State University

LA SOUMISE, LA SUBVERSIVE: FATMA ALIYE, ROMANCIÈRE ET FÉMINISTE

LA FEMME ET LES AUTRES «AUTRES»

La critique féministe nous a sensibilisé aux complexités du développement des traditions d'expression littéraire chez les femmes[1].

Dans une perspective diachronique, ces traditions littéraires débutent comme expression du deuxième sexe, inauthentique, non-autonome. Dans une culture patriarcale, le deuxième sexe se voit à travers les lunettes masculines: la vision patriarcale de la femme brouille encore sa vision de soi. La création d'une tradition littéraire féminine exige que les femmes s'exercent pour se libérer des perspectives masculines. À tel ou tel moment, la littérature féminine se montrera équivoque ou contradictoire. Elle hésitera entre fantaisie et radicalisme, entre conformité et subversion. Il faut déchiffrer les possibilités d'expression dans une culture patriarcale pour évaluer la littérature des femmes. Il s'ensuit que les genres et les formes littéraires s'altèrent entre les mains des femmes. En Europe, par exemple, à mesure que le classicisme décline, le roman évolue, et la littérature féminine prend son essor. On ne doit pas s'étonner non plus de voir les formes littéraires soumises à des expérimentations: discontinuités dans le texte, changements de narrateurs et de voix. Pour créer une vraie littérature féminine, il faudrait pouvoir rejeter les lunettes masculines, cesser de se regarder dans un miroir, où on ne voit que des images peintes par des mains masculines.

[1] Sigrid Weigel, «Double Focus: On the History of Women's Writing», dans *Feminist Aesthetics,* éd. Gisela Ecker, trad. Harriet Anderson, London, 1985, pp. 59-80, surtout les pages 59-67; je remercie ma collègue, Leslie Adelson, de m'avoir signalé l'importance de cet essai.

Dans une perspective synchronique, comment situer la femme et les autres «autres»? La culture des femmes n'est pas une culture d'exclues; elles sont trop nombreuses pour être qualifiées d'étrangères. La culture des femmes ne se soumet pas davantage à l'analyse marxiste. Au niveau individuel, le rapport familial entre la femme et l'agent de la puissance masculine entrave l'analyse des rapports de classes. L'analogie avec les rapports entre colonisateur et colonisé est plus pertinente: à l'aliénation psychologique du colonisé correspond celle de la femme dans une société patriarcale. La femme est à la fois intégrée dans la culture patriarcale, exclue de cette culture, et opprimée par elle. Dans une société coloniale ou semi-coloniale, la femme originaire de la population colonisée est opprimée, non par une culture patriarcale, mais par deux cultures patriarcales qui s'opposent, mais se confondent face à elle. Là les questions des genres et des formes littéraires se compliquent encore plus par le caractère étranger, exotique de ces formes. Tel est le cas du roman dans l'Empire ottoman.

LE VOILE OU LE CORSET?

Tous ces problèmes sont présents dans l'œuvre de Fatma Aliye (1862-1936), la première romancière ottomane[2]. Les lecteurs de *Nisvan-ı İslam*[3], son ouvrage le plus célèbre, le savent: voici une femme écrivain isolée du grand public ottoman — si étendu que fût ce public à l'époque — non seulement en raison de son sexe, mais également à cause de sa haute position sociale et de son extraordinaire connaissance conjuguée des cultures islamo-ottomane et française. Qui plus est, à en juger par ce livre sur les «femmes de l'Islam», elle n'avait alors aucune conscience de ces barrières, si ce n'est celle du sexe. Au contraire, cette fille du célèbre savant et homme d'état Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) étalait avec orgueil les avantages de sa classe et de son savoir et elle essayait d'en tirer parti pour la double tâche qu'elle s'était fixée: répondre aux questions posées par les

[2] Fatma Aliye est la première romancière, mais elle n'est pas la première Ottomane à avoir écrit un roman; elle a été précédée par une femme qui, sous le pseudonyme de Zafer Hanım, a écrit un seul roman, *Aşk-ı Vatan* (1877), édité par Zehra Toska, Istanbul, 1994.

[3] Fatma Aliye, *Nisvan-ı Islam,* Istanbul, 1309/1891-92; Mübeccel Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım, Yaşamı, Sanatı, Yapıtları, ve Nisvan-ı Islam,* Istanbul, 1993. Je remercie mon collègue Kemal Beydilli, professeur d'histoire à l'Université d'Istanbul, qui m'a envoyé un exemplaire de ce livre et d'autres sources.

Européennes qui lui rendaient visite, et renseigner ses sœurs ottomanes sur la meilleure façon de répondre en pareil cas.

Étrange livre sur les femmes musulmanes que celui-ci! Les débats séculaires de la polémique islamo-chrétienne sont entrecoupés de petites scènes adaptées des romans et des vaudevilles à la française[4]. Les protagonistes — charmées les unes par les autres, éblouies par la beauté de la mise en scène — se détournent amicalement des controverses. Voici un monde éloigné de l'aigreur des polémiques islamo-chrétiennes des siècles précédents. C'est un monde où, selon Aliye, la connaissance du français et de la *şeriat* sont également requises pour expliquer les choses. C'est un monde où la polémiste ottomane est assez impressionnée par une de ses interlocutrices européennes pour la qualifier *d'insan-ı kâmil*, reprenant une formule des soufis pour exprimer la perfection d'un individu — assurément de sexe masculin. Voilà bien un livre qu'un militant comme Sayyid Qutb aurait condamné, un livre dont Edward Said aurait fait la critique «orientaliste.»

Cela suffit pour situer Aliye comme «autre» à beaucoup d'égards. L'Islam, dans ce livre, n'est pas l'Islam des militants de nos jours, c'est la religion civile de l'élite ottomane. Surtout, ce premier livre d'Aliye, non pas un roman mais plutôt une série de débats romancés, résume tous les problèmes recensés par les critiques féministes dans les littératures féminines: instabilité de forme et de genre, vision du deuxième sexe à travers des lunettes masculines.

Ici l'exposé comparé de questions telles que le divorce, le droit de propriété et la polygynie établit implicitement que le choix entre l'Islam et le Christianisme, n'est autre que le choix entre pouvoir patriarcal à l'orientale ou à l'occidentale. Transposé dans le vocabulaire de la mode, sujet toujours d'intérêt et qui a une résonance très large dans l'œuvre de Fatma Aliye, c'est le choix symbolique entre *alaturka* et *allafranga*, le choix entre le voile et le corset.

Cette opposition ne constitue pas vraiment un choix. Au commencement du troisième débat, une discussion sur la mode entre les jeunes amies turques, en train de s'habiller pour recevoir des visiteuses européennes, amène la narratrice à citer un mot du célèbre écrivain Ahmed

[4] Pour des analyses plus développées de *Nisvan-ı Islam,* voyez Carter Vaughn Findley, «Lady Mary Wortley Montagu and Fatma Aliye Hanım Compared,» dans *XI. Türk Tarih Kongresi, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara, 1994, pp. 1533-1541; id., «Fatma Aliye: First Ottoman Woman Novelist, Pioneer Feminist,» essai inédit.

Midhat. Il s'est prononcé sur la question du corset en disant: «si tu veux une grande vie (*ömr-i aziz*), ne le porte pas; si tu veux une vie agréable (*ömr-i leziz*), porte-le»[5]. Ainsi défini, on dirait qu'il y a une distinction sans aucune différence entre *aziz* et *leziz*. Néanmoins les commentaires sur le voile dans ces débats donnent à croire que le bon mot n'épuise pas le sujet. Dans un sens, une Ottomane de l'époque pouvait choisir entre la mode du corset *alafranga* et la mode voilée *alaturka*. Mais une musulmane qui choisissait la mode du corset devait aussi se voiler: le voile ne se réduit pas à une question de mode. L'opposition Occident-Orient à laquelle les femmes étaient confrontées était bien loin, donc, de la polarité que les constitutionnalistes ottomans croyaient voir, tout en blanc et noir, entre la liberté et le despotisme[6]. Pour la femme, il s'agissait d'exigences de deux sortes de patriarchie, d'exigences qui pouvaient éventuellement se superposer. Ce n'est donc pas seulement l'absence de l'agressivité masculine qui enlève toute aigreur à ces débats. C'est plutôt que les polémistes femmes habitent un monde ambigu où l'opposition Orient-Occident n'a plus cette clarté qu'elle semble posséder chez les penseurs politiques ottomans.

Aliye veut évidemment faire le bien des femmes ottomanes, mais parviendra-t-elle à comprendre que son entourage de luxe l'empêche de le faire? Elle n'était d'ailleurs pas la seule à l'époque à hésiter entre féminisme et élitisme. Les féministes d'Europe étaient aussi des femmes privilégiées. On peut néanmoins se demander si elle ferait son choix en tendant vers ce point de vue féminin indépendant dont nous avons parlé, ou si elle se rapprocherait de la masse des femmes ottomanes.

Une réponse sûre à ces questions exigerait l'étude intégrale de son œuvre. En attendant la réalisation d'une telle ambition, une étude comparée de trois de ses romans suffira à faire apparaître un progrès remarquable[7].

[5] Fatma Aliye, *Nisvan-ı Islam*, pp. 199-200, faisant allusion à Ahmed Midhat, *Musahabat-ı Leyliye*; M. Kızıltan, *Fatma Aliye*, pp. 119-20. On n'arrive pas à comprendre pourquoi — sinon en y voyant l'effet d'une vision typiquement masculine — Midhat Efendi qualifie la vie en corset d'«agréable».

[6] Sur les choix présentés par la mode féminine, cf. Nora Şeni, «La mode et le vêtement féminin dans la presse satirique d'Istanbul à la fin du XIXe siècle», dans *Presse turque et presse de Turquie: Actes des colloques d'Istanbul*, Nathalie Clayer, Alexandre Popovic, et Thierry Zarcone, eds., Istanbul-Paris, 1992, pp. 189-209.

[7] En plus des trois romans discutés ici, il faut mentionner un premier opuscule que Fatma Aliye avait écrit avec Ahmed Midhat, sous le titre *Hayal ve Hakikat*, Istanbul, Tercuman-ı Hakikat Matbaası, 1309/1891-92: il prenait la forme de deux lettres, dont la première écrite par elle et la seconde par lui, l'ensemble étant complété par un essai de

Le premier de ces romans a pour titre *Muhazarat,* les «conversations» ou les «débats». Comment le qualifier? J'ai suggéré que c'était un essai naturaliste, mais exalté par la morale, et relevant d'une perspective féminine[8]. C'est un roman-fleuve, une saga dynastique, dont l'héroïne, fidèle à la bienséance ottomane, se venge de ceux qui lui veulent du mal en recommandant sagement que chacun fasse son devoir. Mais c'est aussi une subversion de cette bienséance, une utopie où l'héroïne, en essayant toujours d'élargir «l'espace» de la femme, mine et lézarde la patriarchie. Tout en n'ayant rien d'ouvertement politique, le roman fait penser à ces œuvres françaises des années 1780 — *Les liaisons dangereuses* de Choderlos de Laclos, ou *Le mariage de Figaro* de Beaumarchais — qui sapaient l'ancien Régime en exposant ses contradictions sociales. *Muhazarat* nous offre donc un bon exemple de ce travail d'expérimentation des formes et des genres imputé par la critique aux expressions littéraires féminines.

Midhat Efendi. Un autre opuscule, *Levayih-i Hayat*, écrit sous la forme d'un échange de lettres entre cinq femmes sur les problèmes du mariage, a été qualifié de roman par Mübeccel Kızıltan. Fatma Aliye a également écrit un roman tardif: *Enin*, Istanbul, Karabet Matbaası, 1328/1910. Le premier de ces deux livres offre un bel exemple de cette instabilité de forme et de genre évoquée par S. Weigel, mais on l'omet ici parce qu'il est en grande partie l'œuvre d'Ahmed Midhat. Autre illustration de l'instabilité du genre: le classement de *Levayih-i Hayat* comme roman est peut-être une affaire d'opinion. Quand j'ai écrit cet essai, j'ai omis *Enin* parce que je ne le croyais édité qu'en partie, l'exemplaire dont j'avais la photocopie étant incomplet. Plus tard — trop tard pour l'analyser ici — j'ai appris par le livre de M. Kızıltan que cette idée, assez répandue d'ailleurs, était fausse et qu'*Enin* a bien été publié intégralement. Cf. le survol bibliographique dans Mübeccel Kızıltan, *Fatma Aliye*, pp.19-34.

[8] Fatma Aliye, *Muhazarat,* Istanbul, Matbaa-ı Ebuzziya, 1309/1891-92. Le mot *muḥâżarât* ne se trouve pas dans le livre, bien qu'il comporte en effet quantité d'entretiens et de débats. On devine dans ce terme une référence extérieure au livre. Peu avant sa parution, Ahmed Midhat, le tuteur littéraire de Fatma Aliye, avait publié un roman sous le titre morphologiquement identique de *Müşahedat,* les «observations.» C'est un essai sur le naturalisme, avec la différence que Midhat réprouve la fascination des naturalistes français pour les bas-fonds et considère que la littérature doit toujours offrir une vision morale exaltée. L'effort d'Aliye est analogue à celui de Midhat, même si le plan du roman de la protégée n'a rien de commun avec celui de son protecteur. Cf. Berna Moran, *Turk Romanına Eleştirel bir Bakış: Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a,* Istanbul, 1987, pp. 53-65; Robert P. Finn, *The Early Turkish Novel, 1872-1900,* Istanbul, 1984, pp. 13-14; Ahmet Ö. Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel,* Minneapolis, 1983, 90, pp. 95-96; Nazan Aksoy, «Fatma Aliye Hanım'ın 'Muhazarat'ında kadın açısı,» *Varlık Dergisi,* 1022 (novembre 1992), pp. 40-43; 1023 (décembre 1992), pp. 24-27.

Personnages de *Muhazarat*

Fazıla	l'héroïne
Saî Efendi	père de Fazıla
Şefik	frère cadet de Fazıla
Calibe	belle-mère de Fazıla
Nabî Bey	frère de Calibe
Süha Bey	soi-disant frère de lait de Calibe
Münevver Hanım	vieille amie de la famille
Mukaddım Bey	fils de Münevver, futur de Fazıla
Remzî Bey	mari de Fazıla au Livre Second
Şebib	fils du riche négociant de Beyrouth
Enise	fille aînée du riche négociant de Beyrouth
Rüveyde	fille cadette du riche négociant de Beyrouth

Le roman se compose de quatre livres et d'une conclusion. Le premier livre raconte la jeunesse de Fazıla dans une grande maison où les deuxièmes noces (après un veuvage) de son père, Saî Efendi, ont introduit dans la hiérarchie familiale une belle-mère malveillante. La maison doit être un petit monde réglé par la séparation des sexes et la subordination des cadets aux aînés. Ici on trouve les rapports distants entre parents et enfants, tels que Fatma Aliye les a connus dans la maison de son père, tandis que Calibe, la belle-mère, lutte pour acquérir le pouvoir. Ses machinations détériorent la position de Fazıla et du frère cadet, Şefik. Calibe introduit dans la maison son frère, un roué, et son soi-disant «frère de lait», Süha, objet de ses désirs[9]. Fazıla se trouve entourée d'hommes qui, pourtant, ne doivent même pas la voir[10]. Le but de Calibe est d'éviter le mariage projeté de longue date entre Fazıla et Mukaddım, fils de la voisine Münevver Hanım, et de chasser Fazıla de la maison. Quant au naturalisme, Zola n'aurait rien eu à ajouter à la scène où Fazıla prend sur le fait sa belle-mère et son complice, Süha,

[9] F.A., *Muhazarat,* p. 39. Le père de Calibe a élevé son neveu orphelin, Süha, dans sa maison, avec sa fille, dès l'enfance. Pour expliquer cela, il a prétendu que les deux enfants étaient «frères de lait,» ce qu'ils n'étaient pas. La parenté acquise par des enfants allaités par la même nourrice empêche le mariage. Sinon, le cousin germain n'est pas un trop proche parent pour permettre le mariage. Calibe et Süha ont dû être séparés avant la puberté, avant que leurs sentiments n'aient pu devenir autres que ceux d'un frère et d'une sœur.

[10] F.A., *Muhazarat,* Istanbul, 1309/1891-92, p. 130: «*Bunlar babamın kayınları, üvey validemin biraderleri… fakat Şefik ile benim nemiz oluyorlar?… Öf…ben yabancı erkekler içinde bulunuyormuşum! Ben bütün gün mahrem olmayan ademlere görünüyormuşum! Ne dehşetli hal?!*»

enlacés «comme deux vipères»[11], ou à celle du père trompé qui s'en prend à sa fille et la bat au point qu'il faut appeler le rebouteux *(cıkıkçı; M*, 191). Quoiqu'il en soit, Fazıla, fidèle et soumise, ne révèle pas à son père comment il a été trahi. L'autorité patriarcale se maintient en apparence, bien que subvertie, tandis que le pouvoir féminin n'apparaît que sous un jour négatif, à travers les intrigues de la belle-mère.

Si Fatma Aliye braque le projecteur sur la puissance paternelle dans le premier livre, elle le fixe sur la puissance maritale dans le second. Arrangé à la légère afin d'expulser Fazıla de la maison paternelle, ce mariage l'a liée à un nouveau riche, Remzî Bey, lequel lui demande de sacrifier ses livres et sa musique, qui ne lui inspirent qu'ennui. Fazıla se soumet et parvient à aimer Remzî «à la folie» (*çıldırasıya seviyor; M*, 211). De son côté, Remzî ne tarde pas à se révéler débauché. Fazıla est prête à tolérer l'infidélité de Remzî plutôt que de rentrer chez son père. Avec une franchise qu'un Zola n'aurait pas désavouée, Fatma Aliye discute de l'incompatibilité des époux, de l'infidélité insouciante, et des options qui restent à la femme se séparant de son mari. Repoussée quand elle veut finalement se réfugier chez son père, Fazıla se décide au suicide. «Quand tout recours a été supprimé, quelle solution reste-t-il à la femme voilée?»[12] Elle part se jeter dans la mer.

Dans le troisième livre, on se retrouve à Beyrouth entouré de personnages différents. Plus tard, on découvrira que la première des esclaves dans la maison du riche négociant n'est autre que Fazıla, connue maintenant sous le nom de Peyman[13]. De plus, reparaît son ancien prétendant, Mukaddım Bey. Tombé malade à la nouvelle de la

[11] F.A., *Muhazarat,* p. 161: «*Evet! Oda içinde vakıa birisi Calibe ve diğeri Sühadan ibaret iki engerek var idi. Hem bunlar öyle bir vaziyetde sarmaş dolaş olmuşlar idi ki bunu görenlerin bunlara bir çift süt birader ve hemşire diye bilmeleri şöyle dursun insan olduklarını teslim edebilmeleri bile kabil değil idi.*»

[12] F.A., *Muhazarat,* p. 261: «*Her türlü çareler kesildiği halde artık öyle bir muḫaddere ne yapabilir?*» C'est le seul cas où le mot *muḫaddere* («femme», littéralement, «celle qu'on retire du monde») paraît dans ce roman. En turc parlé, on ne distingue pas nettement entre *muḫaddere* et *muḥâżara/muḥâḍara,* le singulier de *muḥâzarât,* «entretiens,» «débats,» le titre du roman. En supposant que Fatma Aliye a écrit son livre avec soin — ce qui à l'évidence n'était pas toujours vrai — l'assonance entre *muḫaddere,* employé uniquement ici, quand Fazıla se décide au suicide, et *muḥâzara/muḥâḍara,* gravé en gros caractères sur la couverture du livre, nous éclaire sur la nature des «disputes» évoquées dans ce titre laconique.

[13] F.A., *Muhazarat,* p. 282: Fazıla unit les fonctions de chef des esclaves femmes (*baş kalfa,* plus ou moins, économe, intendante) et de bonne d'enfants (*dadı)* pour les deux filles de la famille, Enise, l'aînée, et Rüveyde.

mort de Fazıla, il voyage pour sa santé, accompagné de son médecin. Mukaddım reconnaît Fazıla-Peyman et apprend d'elle comment sa tentative de suicide a abouti à sa vente. Leur rendez-vous devient le nœud qui lance le roman vers son dénouement. Aux sollicitations ardentes de Mukaddım, Fazıla objecte que son état d'esclave et son mariage non dissous avec Remzî les empêchent de convoler. Néanmoins, c'est à ce moment d'extrême détresse que la force morale de Fazıla commence à s'imposer.

Si les rapports familiaux ont été rompus dans les deux premiers livres, ils sont restaurés, et de nouveaux rapports sont créés, dans les deux derniers, grâce à Fazıla. Elle y parvient par une série de mariages. D'abord Mukaddım consent, à contre-cœur, à épouser Enise, la fille du riche négociant. Puis le fils du négociant, Şebib, lui-même idéal du jeune homme d'affaires, tombe amoureux de sa contrepartie féminine, Peyman-Fazıla. Tant qu'elle reste la femme d'un homme dont elle ne veut pas parler, Peyman-Fazıla ne sait pas comment répondre. Mais des nouvelles d'Istanbul viennent résoudre ce dilemme. Les fins tragiques du mari de Fazıla et de sa belle-mère, et la découverte par Saî Efendi de ce que la belle-mère avait fait pour l'éloigner de sa fille, précipitent une course à Istanbul (ce qui ouvre le quatrième livre du roman). Saî a été frappé d'apoplexie et veut demander pardon à Mukaddım avant de mourir. Quand Saî apprend que Fazıla vit encore, sa joie est à son comble. Fazıla épouse Şebib. La conclusion, qui se situe trois ans plus tard, raconte le mariage de Şefik, le frère de Fazıla, avec Rüveyde, deuxième fille de la famille de Beyrouth.

Fazıla et Mukaddım ne se sont pas mariés, comme ils l'avaient voulu au début, mais leurs mariages avec les enfants de la famille de Beyrouth ont lié trois familles, au lieu de deux, et ont unifié ce roman ambitieux. Cela s'est passé parce que l'héroïne, Fazıla («la vertueuse») non seulement s'est bien comportée elle-même mais a exercé un ascendant moral si fort que les autres personnages ont dû bien se comporter à leur tour ou en supporter les conséquences. L'auteur a dit: «il faut garder l'oiseau de la chasteté dans la cage du corps.»[14] Fazıla a montré ce qu'une jeune femme vertueuse peut accomplir dans le cadre de la vie familiale. Tel est le naturalisme-exalté-par-la-morale, conçu par Fatma Aliye.

[14] F.A., *Muhazarat*, p. 78: «*Iffet denilen mürğ-i pâkî kafes-i vücudde iken muhafaza etmeli. Bir kere uçuruldu mu? Bir daha ele geçmez.*»

L'analyse du roman ne s'arrête pas là. On peut lire les deux derniers livres de *Muhazarat* comme une utopie féministe. Tous les personnages mâles sont faibles, à la seule exception de Şebib, dont le caractère n'est pas pleinement développé. Fazıla est le moteur de tout, sauf des intrigues des personnages maléfiques. Elle n'est libre ni comme jeune fille ni comme épouse dans des familles opulentes, mais elle commence à maîtriser son destin à partir de sa tentative de suicide. Elle connaît plus de liberté comme esclave que dans sa condition antérieure de femme libre — un paradoxe souligné à maintes reprises[15]. Les mariages qui restaurent l'intégrité familiale dépendent tous d'elle.

À des moments critiques, Fazıla prend l'initiative d'une manière qui est difficile à concilier avec les bienséances ottomanes mais qui n'a rien d'étonnant chez une «sur-femme» féministe. Quand Mukaddım la reconnaît à Beyrouth, le malade fait une rechute; c'est Fazıla qui prend sur elle de lui fixer un rendez-vous pour s'expliquer (*M*, 312). Quand la nouvelle arrive des désastres survenus à Istanbul et de l'apoplexie de son père, c'est Fazıla-Peyman qui décide le départ précipité pour Istanbul et qui convainc Mukaddım de l'accompagner. Il y a même un passage où Mukaddım et Şebib sont tous les deux amoureux de Fazıla. Elle joue son rôle d'esclave, servant les deux amis qui s'entretiennent pendant que chacun contemple sa bien-aimée sans savoir que l'autre fait de même (*M*, 410). Le roman nous offre alors un épisode de polyandrie, désexualisée et irréprochable, avant de revenir aux formules convenables avec les mariages qui terminent la pièce.

Finalement, il apparaît que les «débats» évoqués par le titre sont ceux qui préoccupaient la société ottomane de l'époque, sur les deux styles opposés existant dans les rapports familiaux: le vieux style patriarcal et hiérarchique, et le nouveau style intime et égalitaire[16]. Compte tenu du parallélisme entre la famille patriarcale et le sultanat

[15] F.A., *Muhazarat,* p. 92, 394 (chez son père et sa belle-mère elle a connu l'esclavage au cœur de la liberté); p. 327, 396 (elle a plus de liberté comme esclave à Beyrouth qu'elle n'en avait comme femme libre); p. 429 (elle n'est libre de bien regarder le visage de Şebib qu'après la mort de son mari, Remzî).

[16] Alan Duben et Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1880-1940,* Cambridge, 1991, pp. 7-8, 87-88, 194-238; Zafer Toprak, «The Family, Feminism, and the State during the Young Turk Period, 1908-1918», dans *Première rencontre internationale sans l'Empire ottoman et la Turquie moderne*, éd. Edhem Eldem, Istanbul, 1991, 441-52.

patrimonial, tout ouvrage dépeignant la patriarchie comme incompétente et oppressive et affirmant la puissance de la femme ne pouvait être anodin. Il représentait une revendication de changements fondamentaux dans la société et la vie politique. Même si la subversion reste enserrée dans le corset du conformisme, c'est un pas en avant vers un point de vue indépendant et féministe. Mais tout se passe encore au sein de grandes familles. Fatma Aliye ignorait-elle donc les femmes étrangères à ce milieu?

LA LIBÉRATION DANS L'ART

L'auteur commence à répondre à cette question avec *Udî*[17], histoire d'une jeune femme de bonne famille, contrainte à faire carrière dans le monde.

Personnages de *Udi*:

Bedia	l'héroïne et la joueuse d'*ud* du titre
Nazmî Bey	père de Bedia
Şem'î Bey	frère aîné de Bedia
(sans nom)	sœur aînée de Bedia
(sans nom)	mère de Bedia
Mal Bey	mari de Bedia
Mihriban	fille de Şem'î, nièce de Bedia
Rüstem	vieux serviteur
Nâ'ûme	cantatrice juive, mère de Helûlâ
Helûlâ	danseuse juive, maîtresse de Mail Bey

Née à Damas, l'héroïne, Bedia, est la fille d'un fonctionnaire, Nazmî Bey, lui-même d'Istanbul. Il est grand amateur de musique. Bedia a un frère et une sœur, mais elle seule a hérité du talent musical de Nazmî Bey. Fatma Aliye, elle-même joueuse d'*ud*, raconte en détail les soirées musicales de Nazmî et de Bedia, où il lui enseigne le violon, le *kanun*, et l'*ud*.

[17] Fatma Aliye, *Udî*, Istanbul, Ikdam Matbaası, 1315/1897-98. Dans l'ordre chronologique, c'est le troisième des trois romans analysés dans cet essai; mais le second, *Re'fet* (1314/1896-97), montre une conscience féministe plus développée et sera donc discuté ici en troisième lieu. Après un délai de cinq ans à partir de la publication de *Muhazarat* (1891-92), ces deux romans ont été publiés dans un intervalle d'un an, entre 1897 et 1898.

Au sein de sa famille, le bonheur de Bedia est parfait (*U*, 41). Elle est incapable de porter toutes les bagues et les bracelets que lui donnent à profusion son père et son frère, le jeune veuf Şem'î Bey. Şem'î a une fille Mihriban, que Bedia considère comme son propre enfant. Şem'î a aussi donné à Bedia un *ud* qui porte gravé en marqueterie le vers arabe: «On endure tout, sauf la trahison en amour.»[18]

Chez Nazmî Bey, tout ne va pas comme il faudrait. L'alcoolisme mine la puissance masculine. Après la mort de sa femme, le frère Şem'î s'adonne à la boisson tous les soirs. Son père Nazmî le lui reproche. Mais Şem'î se souvient des anciennes ivresses de son père. Nazmî s'est corrigé et préfère désormais ses soirées musicales avec Bedia. Mais cela ne l'empêche pas de continuer à boire en cachette dans le *selâmlık (U,* 47-48). Toute la famille l'ignore (*U*, 49-61), jusqu'à ce que surviennent deux incidents. Un soir, quand Şem'î est rentré ivre, Nazmî lui impose la promesse qu'il ne boira plus jamais. Le fils ne répondant pas convenablement, son père l'étend par terre d'un coup de poing (*U*, 75-78). Cet acte de violence paternelle — nullement désavoué par Fatma Aliye — rappelle les coups que son père inflige à Fazıla dans *Muhazarat*. Quelques mois plus tard, c'est au tour de Şem'i de fixer son père avec dédain quand ce dernier rentre du *selâmlık* en chancelant. Le père humilié accomplit la prière du soir avec la famille et puis étonne celle-ci en proclamant qu'il ne boira plus, tous faisant semblant d'ignorer qu'il l'ait jamais fait. Plus tard, Bedia, troublée, reprochera à son frère d'avoir violé la hiérarchie familiale en manquant de respect à son père (*U*, 79-81).

Tout en s'occupant des faiblesses masculines — un sujet d'intérêt constant chez elle — Fatma Aliye ne s'est pas encore débarrassée de ses lunettes patriarcales. Mais elle fait des progrès. Pour relier ses digressions sur l'alcoolisme à l'intrigue principale du roman, elle fait du brusque abandon de l'alcool la cause de la chute de la santé de Nazmî Bey. La famille se presse alors pour trouver un mari à Bedia, afin que Nazmî puisse la voir mariée. Âgée de 21 ans, Bedia n'est déjà plus de la première jeunesse. Deux prétendants se présentent: un négociant, vieux et riche, dont Bedia ne veut pas, et le jeune capitaine Mail Bey, sur lequel Şem'î Bey a certaines réserves qu'il se refuse à expliquer. Bedia épouse le jeune capitaine et connaît une année de bonheur conjugal, au cours de laquelle son père meurt (*U*, 91). Puis

[18] F.A., *Udî*, p. 72: «*Kullu shay'in siwà 'l-khiyānati fī 'l-ḥubbi yuḥtamalu.*»

Mail cesse de rentrer le soir, et il commence à voler des objets lui appartenant. Dans le roman, tout ce que j'ai raconté jusqu'ici se présente sous la forme de scènes rétrospectives, faisant suite à un grand tableau initial de la soirée où Bedia subit le choc de voir plusieurs de ses bracelets aux bras de la danseuse juive, Helûlâ, et de découvrir ainsi la trahison de Mail Bey (*U*, 2-13).

À partir de là, la détérioration du mariage de Bedia offre à Fatma Aliye l'occasion d'étudier la faiblesse humaine et la dépendance psychologique. Bedia continue à apprendre la musique, et son maître juif lui sert d'informateur sur le ménage de la cantatrice Nâ'ûme et de sa fille Helûlâ. À une autre soirée, Bedia demande des explications à Helûlâ, qui lui raconte ce qu'a enduré sa mère, une veuve avec trois enfants, avant de se lancer dans la vie d'artiste (*U*, 104-22). À l'insu de Bedia, c'est un premier contact avec les choix auxquels elle aura à faire face plus tard. Bedia a le cœur déchiré par les supplications intermittentes de Mail Bey, et par son propre amour qui ne veut pas mourir. Se consolant à l'aide de son *ud*, elle chante le vers: «On endure tout, sauf la trahison en amour». Finalement elle fait face à son mari et exige qu'il cesse de fouler aux pieds son honneur de femme *(haysiyet-i nisvaniye, U,* 137). Elle envoie secrètement un télégramme à son frère Şem'î, alors fonctionnaire dans une autre ville de Syrie, pour lui demander de la sauver. Quand le vieux serviteur, Rustem, vient chercher Bedia pour l'accompagner chez son frère qui prétexte une maladie pour faire appel à elle, Mail cherche à l'empêcher de partir en ne lui laissant emporter aucun de ses cinq *ud*s; puis il suit le cortège, en l'implorant de revenir. Quand il sera retourné sur ses pas, c'est Bedia qui l'appellera en vain.

Bedia arrive malade chez son frère, mais elle le dissimule en prétendant que c'est son *ud* qui lui manque et non son mari. Son frère lui ayant trouvé un instrument, elle l'embrasse comme un amant (*U*, 170). Fatma Aliye fait de la réception de Bedia chez son frère une de ces grandes scènes qu'elle aime à brosser, surtout quand elles se terminent au clair de lune (*U*, 152-65). Ce soir-là, Bedia se souvient dans son émotion de l'histoire, racontée autrefois par son père (*U*, 65), d'*Al-Dhalfâ'* (Zalfâ), poétesse et esclave de l'époque abbasside. Zalfâ pleurait parce que son bien-aimé l'avait échangée pour de l'argent; Bedia pleure parce que son bien-aimé l'a échangée pour une autre femme. Dans une vision de Bedia, Zalfâ se moque d'elle parce qu'elle pleure sur un homme qui lui a dérobé des objets pour les remettre à une femme de mauvaise vie.

Bedia tend la main pour toucher la robe de Zalfâ, mais la vision s'évanouit, comme le fera plus tard une autre vision[19].

L'asile chez son frère et la sublimation musicale de son amour donnent à Bedia la force de résister aux supplications qu'elle reçoit de Mail et d'intenter un procès en divorce[20]. Plus tard, elle apprend qu'il s'est fait muter à Salonique pour faire entrave au procès et qu'il s'y est tué à force de boire (*U*, 176). Angoissée par ces nouvelles, Bedia saisit l'occasion d'un voyage à Istanbul en compagnie d'une famille comme il faut. À ce moment, par une de ces ruptures dans le texte que mettent en évidence les critiques féministes, Fatma Aliye abandonne la narration à la troisième personne pour s'introduire dans son roman comme amie de Bedia à Istanbul (*U*, 177)[21].

Bedia se rend à Istanbul par Beyrouth, où elle rencontre une jeune femme qu'elle ne reconnaît pas et qui se présente comme Madame Salomon. Celle-ci, les cheveux recouverts d'un *çarşaf*[22], n'est autre que la danseuse Helûlâ. Dans une scène qui manque de vraisemblance mais qui souligne la supériorité de l'héroïne, Helûlâ raconte comment son admiration pour Bedia l'a incitée à se réformer. Elle et sa mère se sont retirées à Beyrouth. Elle s'est mariée mais ne peut escompter la bonne réputation qu'elle envie chez Bedia. Helûlâ lui dépeint en outre

[19] F.A., *Udî*, pp. 166-69; il n'est pas étonnant de trouver une allusion littéraire de ce genre dans une œuvre de la fille cultivée d'Ahmed Cevdet Paşa. Cf. Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums,* Leyde, 1975, II, p. 624; 'Umar Riḍā Kaḥḥāla, *Aʿlām al-Nisā fī 'Ālamay al-ʿArab wa-'l-Islām*, s.p., 1977, I, pp. 427-28; Abū 'Umar Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd Rabbihi al-Andalusī, *Kitāb al-ʿIqd al-Farīd,* Le Caire, 1949, VI, 66ff. Je remercie Dona Straley de m'avoir aidé avec ces reférences.

[20] F.A., *Udî*, pp. 172-73: «…sur la réponse négative de Mail [à la demande de divorce], un avocat a été engagé. Un conseil [*vekil*] a été nommé. Mail s'obstinait…. Le conseil [de Bedia] a intenté le procès à la Cour de Damas. Il a demandé la répudiation [ṭalâḳ]. Parce qu'on se passait des biens [de Bedia] qui avaient été anéantis et qu'on ne demandait rien en matière de biens que le mari doit à la mariée *[nikâḥ filân],* Mail se demandait à quoi le procès allait aboutir et était inquiet *[işin nerelere müncer* (*? écrit MNCNR) olabileceğini düşünerek korktu].»*

[21] Ce roman a été publié d'abord en feuilleton (M. Kızıltan, *Fatma Aliye*, p. 24); une telle rupture peut donc représenter la réponse de l'auteur aux demandes de ses lecteurs. Cette possibilité nous fait penser à celles offertes de nos jours par les romans sur disquettes. La réception des romans de Fatma Aliye par le public reste à étudier.

[22] F.A., *Udî*, p. 182: F.A. explique que ses lecteurs ne doivent pas s'étonner, parce qu'à l'époque dans les villes de «l'Arabie» *(Arabistan,* c'est-à-dire dans les pays arabes) les femmes juives et chrétiennes portaient le *çarşaf* quand elles sortaient dans la rue. L'abandon du *çarşaf* par les femmes chrétiennes et juives de là-bas est tout récent *(daha pek yenidir),* dit-elle.

les chagrins de Mail après le départ de Bedia chez son frère (*U*, 182-97)[23].

À Istanbul, on n'entend plus parler de la famille comme il faut que Bedia a dû accompagner, mais il est beaucoup question de musique. Bedia suit des leçons particulières, apprend pour la première fois à lire les notes[24], et étudie le style *alaturka,* tout en se signalant par sa maîtrise du «plectre arabe» (*arab miḍrâbı; U*, 201). Bedia est choquée de la mauvaise qualité des chants arabes qu'elle entend jouer par un ensemble connu, et une amie lui demande «Qu'attends-tu? Tu ne trouveras qu'un ou deux hommes… ici… qui puissent jouer véritablement à l'arabe. Et ils ne sont pas de ceux qui jouent dans les mariages.» Ce sont des hommes, ajoute l'amie, qu'il n'est pas facile d'entendre, surtout pour des femmes (*U*, 203-204).

Cependant, tant qu'elle n'y est pas contrainte, Bedia se refuse à jouer en public. Son frère Şem'î continue à lui envoyer de l'argent. Après quelque temps, elle loue une maison, qui sert de pied à terre à Şem'î quand il passe par Istanbul entre ses emplois officiels. Malgré l'insistance de Fatma Aliye, Bedia est contente d'y vivre retirée, jusqu'au jour fatal où elle reçoit le télégramme annonçant la mort de Şem'î. Il a laissé à Bedia la charge de sa fille Mihriban, veuve et malade, et du vieux serviteur Rüstem (*U*, 210).

Il faut alors que Bedia gagne de l'argent. Malgré le souvenir du fâcheux exemple de Helûlâ, elle n'a d'autre choix que de vendre ce qu'elle a, mais honorablement. Elle rend visite à Fatma Aliye pour lui dire, en rougissant, qu'elle s'est décidée à donner des leçons (U, 216-17). Aliye la conseille sur la manière de s'y prendre. Après un temps, Bedia a réussi au point de pouvoir acheter une maison. Puis elle fait des économies pour s'acheter un magasin et s'assurer un revenu après la retraite. Bedia endommage toujours la manche droite de ses costumes à force de travail et elle doit mettre de côté assez d'étoffe de chacune de ses robes pour pouvoir en refaire la manche (*U*, 232). On ne s'étonne donc pas qu'elle fasse l'éloge de son *ud* comme du «seul qui ne l'ait jamais abandonnée… sa joie, son gagne-pain, son bien-aimé, son homme!» (*U*, 228).

[23] La réhabilitation, par le mariage, de la femme tombée se trouve aussi dans un roman du protecteur littéraire de Fatma Aliye, Ahmed Midhat, *Henüz On Yedi Yaşında*; cf. M. Kızıltan, *Fatma Aliye*, p. 24; Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, Istanbul, 1991, pp. 176-77.

[24] Cf. Cem Behar, «La notation écrite dans la musique turque classique», *Études turques et ottomanes: documents de travail*, numéro 2, juin 1993, pp. 15-31.

Passant au premier plan comme le personnage dominant des deux derniers chapitres, Aliye tire la conclusion que Bedia a sauvé sa dignité et son honneur de femme (*haysiyet-i nisvaniye; U,* 229). En trouvant une voie honorable pour faire vivre sa famille, elle a accompli ce que Helûlâ et sa mère n'ont pas fait. Bedia a acquis une maison qui n'est pas pour tout le monde, une maison où elle peut donner des leçons chez elle. Quoique sans homme, elle vit plutôt largement (*U*, 230). Après avoir lu *Re'fet,* un roman de Fatma Aliye que nous allons discuter, Bedia a même demandé à Aliye d'écrire aussi son histoire.

Puis Bedia tombe malade. Ne pouvant plus jouer pour elle-même, elle fait jouer son maître. Une fois qu'elle l'écoute, la beauté de la musique la ravit. Elle se croit élevée au-dessus du lit. Elle voit la chambre et la femme dans le lit. Alors la chambre se transforme en une scène de prés, de fleurs, de lumière, de chants d'oiseaux, de chutes d'eau, et de musique sortie d'un merveilleux *ud* transparent qu'aucune main ne touche. Bedia essaie de concentrer son attention pour se souvenir de ces mélodies inouïes. Plus loin, parmi les arbres, une jeune beauté joue du violon. Vêtue d'une robe aussi brillante que les diamants, elle fait signe à Bedia et lui demande en chantant de venir l'accompagner à l'*ud*. Bedia essaie de prendre son *ud* pour rejoindre la jeune fille. Mais chaque fois qu'elle avance la main, l'*ud* se retire pour finalement se fondre en se liquéfiant. Enfin il ne reste ni violon, ni fille, ni *ud;* il n'y a plus que la musique. Revenant à elle, Bedia voit Mihriban et Rüstem qui veillent sur elle. Si elle pouvait se souvenir de cette musique, elle deviendrait la créatrice d'un nouveau *makam* (*U,* 235-37)[25].

Cette vision rappelle celle de la poétesse esclave, Zalfâ, qui reprochait à Bedia d'aimer l'homme qui l'avait trahie. Maintenant la sublimation est complète. Bedia n'aime plus ni l'homme, ni *l'ud* comme substitut de l'homme. Son amour porte désormais sur le pur idéal de la musique.

Peu après, Fatma Aliye, qui a récemment rendu visite à Bedia pour lui annoncer qu'elle a fini son roman, apprend que Bedia est atteinte de consomption et n'a plus que deux semaines à vivre (*U*, 243).

[25] Je remercie Marie-Claire Ménard-Hall, qui m'a beaucoup aidé dans la préparation de cet essai, d'avoir suggéré que cette vision de Bedia a peut-être sa source littéraire dans celle de Félicité à la fin d'«Un cœur simple» de Flaubert. On constate néanmoins que la signification que Fatma Aliye discerne dans la vie de Bedia est tout à fait différente de celle que Flaubert aperçoit dans la vie de la pauvre Félicité. Cf. Sylvia E. Douyere, *Un cœur simple de Gustave Flaubert: nouvelle édition critique avec les variantes intégrales des manuscrits,* Paris, 1974, pp. 160-64.

Se terminant par la mort de Bedia, ce roman marque, du point de vue féministe, une nette avance par rapport à *Muhazarat*. Ici le rempart de l'autorité patriarcale cède encore davantage, miné par l'alcoolisme, l'infidélité, et la dépendance psychologique. Tandis que la Fazıla de *Muhazarat* triomphe à l'intérieur de la forteresse dynastique, la Bedia *d'Udî* n'a d'autre choix que d'en sortir pour faire son chemin grâce à ses talents. Mais elle reste, elle aussi, issue d'une famille aisée. Pour arriver à un point de vue féministe et égalitaire, ne faut-il pas se rapprocher des femmes auxquelles ces privilèges manquent?

TRIOMPHE ET VENGEANCE DE L'INSTITUTRICE

C'est ce que Fatma Aliye tente avec *Re'fet*[26], histoire d'une jeune fille sans famille, sans argent, sans beauté, qui n'a pour atout que sa vive intelligence. Dans un langage dépouillé des complications de l'ottoman et proche de la simple langue turque, l'auteur commence par dire qu'elle ne veut pas donner ici une image enjolivée des choses. Son but, dit-elle, est de «copier la réalité» (*R*, 5). Mais quels versants de la réalité veut-elle donc copier?

Personnages de *Re'fet*

Re'fet	l'héroïne
Binnaz	sa mère
Hayatî Efendi	son père
Mürüvvet	femme qui invite Binnaz et Re'fet à habiter chez elle
Nezaket	voisine de Mürüvvet
Şihab	élève riche, amie de Re'fet
Şu'le	élève pauvre, amie de Re'fet
Cazibe	sœur mariée de Şihab, propriétaire de la villa de Göztepe
Hürmüz	élève qui commence la robe que Re'fet termine
Mucib Efendi	cousin qui demande Re'fet en mariage

[26] Fatma Aliye, *Re'fet,* Istanbul, Kırk Anbar Matbaası, 1314/1896-97.

Pour Re'fet — l'auteur souligne qu'il s'agit du pseudonyme d'une personne réelle — la famille patriarcale ne se manifeste que par sa cruauté. Re'fet est née en Anatolie, de Hayatî Efendi et de sa concubine *(odalık),* Binnaz, qu'il avait ramenée d'Istanbul. Jalouses, les autres femmes de Hayatî ne supportent pas les manières cosmopolites de Binnaz, et leurs enfants n'aiment pas Re'fet.

À la mort de Hayatî Efendi, les autres «s'aiguisent les dents» pour s'emparer de la part de Re'fet dans la succession du père[27], une part qui aurait suffi à l'entretien modeste de la mère et de sa fille. Binnaz endure la cruauté s'adressant à elle-même, mais elle ne peut pas supporter les coups portés à sa fille. Ne comprenant rien au règlement de la succession, Binnaz veut simplement sauver Re'fet. Se souvenant des parents aisés de son mari à Istanbul, elle décide d'y amener Re'fet et vend ses bijoux pour payer le voyage (*R*, 7).

À Istanbul elles cherchent un refuge chez les parents de Hayatî, mais elles sont mal reçues. Maltraitée avant le départ et épuisée par le voyage, Re'fet ne se sent pas bien. Dans la grande maison des parents, elle ne peut pas jouer avec les autres enfants sans souffrir[28]. Finalement une dame en visite dans la maison, Mürüvvet Hanım, invite Binnaz et sa fille à venir habiter chez elle (*R*, 14).

Mürüvvet Hanım habite une petite maison délabrée mais propre et confortable. Re'fet et Binnaz profitent des rapports de bon voisinage qui règnent dans ce quartier modeste. Le médecin examine Re'fet et lui prescrit un régime. Le laitier consent à fournir du lait gratuitement pour un mois. Mürüvvet reçoit de l'argent des voisines pour acheter de la viande. Ainsi Re'fet se remet, quoique sa santé reste toujours délicate (*R*, 20). Mürüvvet propose aux deux femmes de rester chez elle. Binnaz l'aide au ménage et sort un jour par semaine pour gagner de l'argent en faisant la lessive. Re'fet va à l'école.

Elle y brille. Tandis qu'il est d'usage que les écoliers aisés donnent du papier, des plumes et des livres aux pauvres, ses manières fières et indépendantes la privent de cet appui. Il faut donc que Binnaz pourvoie à ses besoins avec les quarante *kuruş* mensuelles qu'elle gagne par ses travaux

[27] F.A., *Re'fet,* p. 6: «*olanca hiddet ve şiddetler ile Binnaz ile kızına diş bileyen hanımlar ve oğullar ellerinden geldiği mertebe eza ve cefadan asla çekinmedikleri gibi yorulmadılar da.*»

[28] F.A., *Re'fet,* pp. 10-12: F.A. cite plusieurs jeux d'enfants — *kör aba, bağ satarım bal satarım, köşe kapmaca, en güzeli kapmak* — et commente leur ordre moral inhérent pour souligner, un peu comme un psychologue l'aurait fait, la douleur de Re'fet d'en être exclue.

de lessive. Par contraste avec *Muhazarat* où l'héroïne ne songe presque jamais à l'argent, ou avec *Udî* où l'héroïne montre, une fois devenue maîtresse de musique, un grand sens des affaires, Re'fet et sa mère sont obsédées par les questions d'argent, à un point tel que le livre devient une source sur les prix et les salaires de l'époque (cf. Appendice).

À la fin de l'année, Re'fet, fière malgré sa robe raccommodée et ses chaussures percées, est première à l'examen. Elle répète ce succès chaque année à l'école primaire (*ibtidai),* puis elle est admise à l'école *rüşdiye*[29]. Là ses besoins matériels augmentent, parce qu'à cet âge la décence exige qu'elle porte une écharpe de prière pour lui couvrir les cheveux, aussi bien qu'un manteau léger[30]. Au quartier, les voisines récompensent son zèle en lui offrant un cartable.

La *rüşdiye* de Re'fet est une école de jeunes filles où les institutrices sont toutes diplômées de l'Ecole des Institutrices *(Dar ül-Muallimat),* excepté la maîtresse de broderie, qui sort de l'École des Beaux-Arts *(Mekteb-i Sanayi).* À la fin de la première année, Re'fet n'est que quatrième à l'examen parce qu'elle n'a pas pu s'offrir tout ce qui était nécessaire aux travaux de broderie et de couture[31]. L'année suivante, sans sacrifier son amour-propre, Re'fet se montre l'amie des élèves aisées, les aidant dans leurs travaux et recevant d'elles en récompense du fil et des étoffes qui lui permettent de passer à la tête de la classe.

Quand sa mère demande combien d'années il reste avant la fin de l'école, Re'fet répond qu'elle veut continuer ses études à l'École des Institutrices et devenir institutrice. Binnaz doute qu'une telle chose soit permise aux pauvres, mais Re'fet rétorque que ce sont surtout les élèves pauvres qui deviennent des maîtresses (*R*, 25).

Cet espoir sera difficile à réaliser. D'abord le mari de Mürüvvet, un petit fonctionnaire, obtient une place en province, et ils s'en vont. Re'fet et sa mère vivent désormais dans la misère. Binnaz travaille pendant la journée, et Re'fet l'aide à coudre des gilets le soir dans leur chambre

[29] L'école *ibtidaî* était une version réformée de l'ancien école coranique du quartier *(mekteb).* L'école *rüşdiye* était une «école élémentaire supérieure», qui devait ajouter au programme très restreint de l'école coranique les autres matières obligatoires d'un enseignement élémentaire moderne, à partir de la langue turque; Carter Vaughn Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History,* Princeton, 1989, p. 132, 134.

[30] F.A., *Re'fet*, p. 23; il s'agit d'un *namaz bezi* et d'un *yeldirme*.

[31] Yahya Akyuz, *Turk Eğitim Tarihi, Başlangıçtan 1993'ye*, Istanbul, 1994, p. 215: le programme d'enseignement à l'École des Institutrices suggère que ce roman exagère l'importance des travaux manuels dans la vie des élèves, peut-être parce qu'il s'agissait d'un produit visible, qu'on exposait parfois en public.

pour gagner cinq *kuruş* la pièce. Elles rêvent d'une machine à coudre, mais les parents riches, auxquels elles rendent visite lors des fêtes, restent sourds à ce rêve (*R*, 37, 52). Chaque mois, c'est un combat pour payer les trente *kuruş* du loyer (*R*, 39); puis il faut choisir entre le charbon et le pain (*R*, 41). Un soir d'hiver, Re'fet a les pieds si gonflés et douloureux de froid que Binnaz n'a d'autre choix que de couper ses bottines pour la déchausser. Pendant la nuit, elles pensent mourir de froid. Le lendemain matin, Binnaz se presse de trouver quelque chose à vendre pour acheter des chaussures neuves afin que Re'fet arrive à l'école à temps (*R*, 43).

Maltraitées, surtout par les domestiques, quand elles s'adressent aux parents aisés (*R*, 37), elles n'ont d'autre appui que les pauvres du voisinage. Quand la veuve Nezaket Hanım, qu'elles ont connue comme voisine de Mürüvvet, les invite à habiter chez elle et à vivre en commun, elles acceptent pour l'aider à s'occuper de ses enfants (*R*, 52). La santé de Re'fet s'améliore.

Quand Binnaz parle à sa fille de mariage, Re'fet répond que c'est impossible, que l'argent, la santé et la beauté lui font défaut. Elle s'exalte en expliquant que privée de la beauté lui permettant de plaire aux hommes, elle voudrait trouver sa voie en travaillant de manière à se faire aimer et respecter[32]. Binnaz court alors chercher un miroir pour lui prouver qu'elle a cette beauté dont elle doute, ne comprenant pas que c'est une beauté morale et non pas physique qui illumine sa fille à cet instant; mais quand elle revient, l'exaltation qui embellissait sa fille est passée; le morceau de miroir est d'ailleurs trop petit pour montrer à Re'fet son visage en une seule fois. De toutes façons, elle refuse de se regarder. Si l'homme sage est conscient de ses déficiences, les Re'fet sont les égales des hommes sages, commente Fatma Aliye (*R*, 30)[33].

Re'fet finit l'école *rüşdiye,* toujours première, et passe à l'école normale (*Dar ül-Muallimat*), où elle aura quatre ans d'études jusqu'à l'obtention de son diplôme. Étant rentrée tard dans cette école à cause des malheurs de son enfance, elle a alors dix-neuf ans. Différent de celui des autres jeunes filles de cet âge, son rêve est de gagner sa vie, de subvenir à son ménage, d'assurer le repos de sa mère, de servir la patrie en enseignant aux enfants, d'être aimée et respectée par ses élèves et même

[32] Ce refus de l'idée même du mariage a quelque chose de radical dans la société ottomane, à une époque où 98% des femmes musulmanes se mariaient: Duben et Behar, *Istanbul Households,* p. 103.

[33] Ici le miroir évoque ce qu'a dit Sigrid Weigel dans son essai, (cf. n. 1), sur le miroir où la femme ne voit que des images peintes par des mains masculines.

d'amasser l'argent nécessaire à l'achat d'une maison où elle aura un jardin et une femme de ménage pour sa mère et pour elle-même (*R*, 59-60).

À l'école normale, Re'fet est entourée de femmes à la poursuite du diplôme d'institutrice. La république des voisines à l'œuvre dans le quartier s'y recrée dans l'égalité des élèves, riches ou pauvres, la seule différence étant que les pauvres travaillent plus dur. Au déjeuner, les riches partagent ce qu'elles ont avec les pauvres. Toujours fière, les jours où elle n'a rien à manger, Re'fet ne veut rien prendre d'une autre. Mais l'entraide triomphe quand Şihab, qui fait partie des riches, soutient avec art que c'est elle qui profite de ses entretiens avec Re'fet et qu'elle ne peut pas manger seule. Re'fet peut ainsi donner son pain, quand elle en a, à l'orpheline Şu'le (*R*, 63).

À mesure que Re'fet approche du diplôme, les malheurs se succèdent. Quand Nezaket déménage en province, Re'fet et sa mère se retrouvent dans une chambre de location. Après avoir perdu sa mère, son amie Şu'le vient demeurer avec elles. Se souvenant des manières d'agir de sa propre famille, Re'fet est étonnée quand Şu'le reçoit une lettre de son oncle, un derviche, qui entreprend de l'aider. Il a calculé qu'elle aurait besoin de cinq cents *kuruş* par mois pour vivre confortablement, mais il ne pourra lui envoyer que trois *liras* (*R*, 66). De telles sommes vont bien au-delà des rêves de Re'fet et de Binnaz. Après tant d'années de rude travail, la santé de Binnaz est de plus en plus chancelante. Quand elle contracte une pneumonie, l'amie Şihab, aidée de sa sœur aînée Cazibe, viennent à leur secours en leur rendant visite et en payant les consultations quotidiennes du médecin.

Plus tard, Cazibe invite Re'fet à passer l'été dans sa villa à Göztepe. Là, Re'fet découvre la beauté de la nature; et Fatma Aliye, dont les autres livres sont remplis de descriptions mémorables, se laisse aller pour la première fois dans ce roman à peindre des points de vue et à évoquer la soirée extraordinaire où le soleil se couche et la lune se lève au même moment au-dessus du Bosphore (*R*, 93). Néanmoins quand la beauté de la nature éveille en elle des sentiments inconnus, Re'fet conclut qu'il n'est pas permis à une pauvre de se laisser dominer par son cœur (*R*, 89). À la fin des vacances, quand Re'fet retourne à l'école, son esprit s'est ouvert. Elle est plus sensible aux bienfaits de l'amitié entre les élèves pauvres et les riches[34].

[34] L'auteur parle ici en grande dame. A-t-elle oublié à cet instant ce qu'elle a écrit sur les mauvais rapports entre Re'fet et sa mère d'une part, et les parents aisés du père défunt d'autre part? C'est un sujet sur lequel l'auteur va revenir.

Elle comprend aussi que le monde du savoir s'étend au-delà du programme de son école. Elle a vu *«l'enstütris»* parisienne à la villa[35]. Elle constate aussi les progrès en arabe ou en persan des élèves qui ont bénéficié, en plus des leçons de l'école, des enseignements d'un parent instruit ou d'une femme de la classe des *ulema* (*R*, 97). S'inspirant de cet exemple, Re'fet et Şu'le qui ont trouvé une dame connaissant l'arabe et le persan commencent à étudier avec elle.

Ces leçons sont vite interrompues quand la santé de Binnaz empire au point qu'elle ne peut plus travailler. Leur revenu est alors limité à ce que Re'fet gagne après l'école. À l'approche de l'examen final en vue du diplôme, la situation devient vraiment délicate. Une démarche auprès d'un parent du père défunt n'aboutit qu'à une altercation (*R*, 101). Une visite à Cazibe destinée à solliciter son aide pour payer les fournitures nécessaires à l'examen de broderie aboutit à un échec quand celle-ci donne à Re'fet des vêtements neufs sans lui laisser la possibilité de s'expliquer. Alors Re'fet n'a plus d'autre choix que de s'entendre avec une autre étudiante, Hürmüz, pour terminer une robe que cette dernière a abandonnée, à condition de la lui rendre après l'examen. C'est un travail pénible où il faut séparer et compter les fils du tissu sur le métier. Sur ces entrefaites, le médecin conseille un changement d'air à Binnaz. Faute de mieux, Re'fet la conduit chez un de ses parents. Mais après quelques jours, un homme vient lui faire savoir qu'on a abandonné Binnaz à l'hôpital de femmes. Re'fet doit alors emprunter dix *kuruş*, pour prendre un fiacre et ramener sa mère à leur chambre, où la propriétaire consent à veiller sur elle pendant la semaine qui reste avant l'examen. Puis à l'école, Hürmüz déclare qu'elle va donner la robe que Re'fet a faite à une amie sans attendre l'examen en vue duquel Re'fet avait accompli ce travail. Avec l'aide des maîtresses, Re'fet l'en dissuade, non sans difficulté.

Quand l'examen a finalement lieu, Re'fet est classée première et remporte tous les prix; Şu'le est deuxième. Mais la joie s'évanouit tout de suite, car Binnaz est mourante. La pauvre femme se console à l'idée que le diplôme protégera sa fille mieux qu'un parent (*R*, 115). Re'fet le sait,

[35] Fatma Aliye, qui savait parfaitement le français, donne toujours le mot «institutrice» sous la forme *enstütris*. Le mot se trouve rarement dans *Re'fet* (par exemple, à la page 96), mais plus souvent dans *Muhazarat* (aux pages 71, 74, 92, par exemple). On en déduit que c'était le mot utilisé dans les grandes familles ottomanes à l'époque pour une gouvernante européenne. Je n'ai pas encore trouvé *enstütris* dans un dictionnaire turc. Dans les écoles que Re'fet fréquente, on appelle les institutrices *«hoca»* ou, pour la maîtresse de broderie, «usta».

mais la mort de la mère qui a tant sacrifié pour elle la met au désespoir. Elle se plaint d'être seule au monde. Şu'le cherche à la consoler en laissant entendre que son diplôme lui assurera des demandes en mariage (*R*, 119). Re'fet répond que sa décision de ne pas se marier est irrévocable. Ce qui compte, c'est le devoir.

Quant aux demandes en mariage, la prédiction de Şu'le s'accomplit à travers une ultime preuve de méchanceté, quand Mucib Efendi, celui de ses parents qui, le dernier, avait refusé son aide à Binnaz, se présente comme tuteur de Re'fet. Quand il la demande en mariage, elle l'accuse de transgresser ses droits et finit par déclarer qu'il n'est pas digne d'elle[36].

La revanche de Re'fet ne s'arrête pas là. Quand la liste des places disponibles est publiée, on la montre d'abord à Re'fet en tant que première. Connaissant l'affectation souhaitée par Şu'le, Re'fet en choisit une autre, loin d'Istanbul, mais avec un traitement maximum. Elle explique à Şu'le les raisons de ce choix. Tant que sa santé est bonne, elle veut gagner le plus possible. Plus important encore, la place qu'elle a choisie n'est pas loin de son pays natal, où elle entend réclamer ses droits à la succession de son père. Sa mère avait obtenu une décision de justice obligeant les demi-frères de Re'fet à leur envoyer cent *kuruş* par mois, ce qu'ils n'avaient jamais fait. Elle veut aller sur place pour leur montrer que la *Şeriat* protège la femme et que celle qu'ils ont voulu laisser sans ressource a réussi à s'assurer la protection de l'École et de l'État (*R*, 133). Elle dit encore à Şu'le: «Gagnons! Assurons-nous l'avenir! Plaise à Dieu que nous soyons un jour réunies.»

Re'fet est une héroïne qui ne se regarde pas dans le miroir où on ne voit que des images peintes par des mains masculines. Quel dommage que sa propre vision se limite à un univers féminin où la science se confond encore avec la broderie, où on entrevoit à peine d'autres horizons, plus vastes, du savoir, symbolisés par «*l'enstütris*» française ou par la dame qui enseigne l'arabe et le persan. Quel dommage aussi que «l'Ecole des Institutrices» (*Dar ül-Muallimat*), dont Fatma Aliye fait l'éloge dans ce roman, n'est qu'une toute petite école de quelques dizaines d'élèves par classe, fort loin de suffire aux besoins de l'enseignement féminin d'un immense empire[37].

[36] F.A., *Re'fet*, p. 127 (*Hukukuma taarruz ediyorsunuz*), 131 (*Küfüvvüm değilsiniz*). Cf. Fatma Aliye, *Nisvan-ı İslam*, p. 110, où elle discute le principe de *kafâ'a*, la convenance réciproque de rang entre le marié et la mariée.

[37] Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültur Tarihinin Kaynakları*, Ankara, 1993, p. 297 (un total de 37 élèves en 1872); Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, Istanbul, 1994,

POUR CONCLURE

Tout en vivant elle-même retirée du monde à cette époque, Fatma Aliye a été l'une des premières à donner, par la presse, une voix forte et publique à la femme ottomane. La pensée de Fatma Aliye, telle que ses héroïnes la reflètent, se développe considérablement à travers ces trois romans, mais les possibilités qu'elle reconnaît aux femmes sont encore restreintes. En peu d'années, cette vision deviendra périmée et ses livres tomberont dans l'oubli. À l'école, d'autres générations apprendront que c'est Atatürk, le génie solitaire, qui a libéré la femme turque. Mais avec plus de distance, nous reconnaissons que les femmes ottomanes elles-mêmes ont lutté pour cette libération. Leurs visions, bornées à un monde de mères de famille, de maîtresses de musique et d'institutrices, n'étaient pas plus limitées que celles des femmes d'autres pays à la même époque. Qui plus est, l'exposition de l'aspect ambigu que le pouvoir patriarcal présentait à la femme ottomane était en soi un acte de subversion, d'autant plus que l'administration, ne voyant rien de politique dans ces récits, ne s'opposait pas à leur publication. En dépeignant cet univers féminin dans ses romans, Fatma Aliye a eu l'art de subvertir la patriarchie ottomane, tout en se soumettant à ses préceptes.

C.V.F.

APPENDICE: PRIX ET SALAIRES DANS *RE'FET*

page	prix	
21a	35 *kuruş:*	prix de cent *dirhem*s de viande par jour pendant un mois.
22a	5 ou 10 *kuruş:*	ce que gagne une blanchisseuse par jour.
22b	40 *kuruş:*	ce que gagne par mois une femme qui coud pour ses voisines.
22b	40 *kuruş:*	ce que gagne Binnaz par mois comme blanchisseuse.
25b	300 *kuruş:*	salaire mensuel du mari de Mürüvvet Hanım comme commis dans un bureau d'Istanbul, après de longues années.
	1 000 *kuruş:*	ce que le mari de Mürüvvet va gagner comme fonctionnaire en province.

p. 222, 248 (classe de 28, dont seulement 9 pour les provinces, en 1913; cf. 300 demandes d'inscription en 1911); Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, trad. Ercan Eyuboğlu, Ankara, 1982, pp. 105-107.

27a	20-30 *kuruş:*	salaire mensuel d'une domestique en province.
35a	1 000 *kuruş:*	salaire mensuel d'une institutrice de première classe en province.
36a	40 *kuruş:*	loyer mensuel d'une chambre louée par Binnaz (2 *mecidiye*).
	30 *kuruş:*	loyer d'une autre chambre pour laquelle elle déménage.
37a	5 *kuruş:*	ce que Binnaz et Re'fet gagnent pour un des gilets (*hırka*) qu'elles cousent la nuit.
40b	1 *kuruş:*	prix d'un *kıyye* (*okka*, environ 1300 grammes) de charbon de bois.
43a	35 *kuruş:*	prix des bottines que Binnaz doit découper pour déchausser Re'fet aux pieds gonflés par le froid.
57a	60 *kuruş:*	gain de Re'fet pour trois chemises qu'elle a confectionnées (3 *mecidiye*).
65b	20 *kuruş:*	loyer mensuel d'une chambre que loue Binnaz (1 *mecidiye*).
68	500 *kuruş:*	revenu mensuel nécessaire pour vivre confortablement à Istanbul, selon l'estimation de l'oncle de Şu'le.
	3 *lira*:	ce que l'oncle peut envoyer chaque mois à Şu'le (324 *kuruş)*[38].
71a	2 *lira*:	prix d'une visite du médecin de Şihab (216 *kuruş*).
	40-50 *kuruş:*	prix d'une visite du docteur trouvé pour Binnaz.
74b	80 *kuruş:*	gain mensuel possible de Binnaz comme cuisinière (4 *mecidiye*).
100b	80 *kuruş:*	ce que gagne Re'fet en donnant des leçons aux enfants l'après-midi (*4 mecidiye*).
	40 *kuruş:*	ce qu'elle gagne la nuit pour des travaux de couture.
108a	10 *kuruş:*	prix du fiacre pour aller chercher Binnaz à l'hôpital (aller et retour).

[38] À cause du déclin de la valeur de l'argent par rapport à l'or à partir de 1873, entre 1881 et 1914, une *lira* en or équivalait à 108 *kuruş* en argent; cf. Zafer Toprak, *Türkiye'de 'Milli Iktisat',* Ankara, 1982, pp. 245-47.

Université d'Istanbul

L'ÉCONOMIE OTTOMANE ET LA GUERRE AU XVIIIe SIÈCLE[1]

I

L'économie ottomane peut être divisée au XVIIIe siècle en deux périodes caractérisées par des *trends* assez différents. La première, qui va du début du siècle aux années 1760, montre dans pratiquement tous les secteurs de l'économie une tendance générale à l'expansion et au développement. À l'inverse, la seconde période montre les signes d'une crise et d'une récession qui paraît avoir duré assez longtemps et dont les premiers symptômes se manifestent dans les années 1760.

On sait que les années 1760, dont j'ai noté qu'elles séparaient cette ère économique en deux périodes montrant entre elles d'évidentes différences, apparaissent comme une frontière peut-être plus évidente encore en ce qui concerne les guerres menées par l'État ottoman au XVIIIe siècle.

À la vérité, les guerres de la première moitié du siècle ne connaissent pas de défaite qu'on puisse considérer comme sérieuse: au contraire, la plupart se sont conclues par des succès, au point même que l'État ottoman put réparer pour une part non négligeable les pertes territoriales qu'il avait subies à l'issue d'un conflit long et épuisant de seize ans (1683-1699) au cours duquel tous ses voisins européens s'étaient alliés contre lui. À l'inverse, les défaites subies dans la seconde moitié du siècle furent claires et sans appel.

Le fait que les guerres de ces deux périodes sont séparées par une frontière manifeste, similaire à celle qu'on constate en matière écono-

[1] Ceci est la version française d'une communication proposée au Séminaire d'«histoire économique et sociale» organisé par l'Université de Princeton (24-28 août 1983). Une version turque en est parue dans *Yapıt* XLIX/4 (avril-mai 1984), pp. 52-61 et L/5 (juillet 1984), pp. 86-93.

mique, pose un problème et donne à réfléchir sur les relations entre ces deux ensembles de phénomènes.

Le but du présent exposé est de déterminer les mécanismes de ces relations et d'avancer quelques hypothèses pour des conclusions vraisemblables.

II

Dans la première moitié du XVIIIe siècle, l'économie ottomane apparaît comme connaissant un développement qui concerne pratiquement tous les secteurs. Dans les grands centres, la production industrielle destinée à des marchés éloignés s'accroît. Dans des centres comme Istanbul, Alep, Ankara, Brousse, Tokat, Andrinople ou Salonique, la production de l'industrie artisanale locale augmente et de nouvelles branches d'activité apparaissent. Dans l'industrie textile, en particulier, la croissance de la production et de la diffusion sont évidentes. En Anatolie occidentale et en Roumélie, de nouveaux centres de production de cotonnades ont commencé à apparaître: on en a des attestations dans un certain nombre de villes et de bourgades. D'autre part, à Tokat et Alep, centres de tissage du coton connus depuis longtemps, il se crée, à côté des tissus de coton qui se développent à un niveau industriel, des manufactures de cotonnades imprimées; quant à celles déjà créées, elles connaissent des surcroîts d'investissement en capitaux physiques dans des proportions sensibles. En ce qui concerne les cotons imprimés qui à Istanbul n'étaient auparavant produits que par la corporation artisanale dans de petits ateliers en nombre restreint, trois grandes manufactures ont été fondées entre 1717 et 1760 sur investissement de l'État. Les enregistrements fiscaux montrent que la production d'imprimés à Tokat connut une croissance d'environ 100%. Parmi les nouveaux centres de production venant s'ajouter dans cette période à ceux déjà existants, il faut mentionner les îles de Chio et de Crète. Chio, dont nous savons que jusqu'à la fin du XVIIe siècle elle exportait la soie et le coton qu'elle produisait, devint un centre de fabrication de tissu en constante croissance à partir des années 1720, et commença non seulement à épuiser sa propre production de soie, mais même à importer les récoltes de soie de la zone égéenne. Chio, qui comptait dans les années 1740 jusqu'à mille huit cents métiers travaillant la soie, concurrence avec succès dans les années 1750 les produits d'importation et voit augmenter sa diffusion sur l'en-

semble du marché ottoman et particulièrement dans les zones d'Istanbul et de la mer Noire. Il ne paraît pas possible de ne pas mettre en rapport la diminution sensible des importations ottomanes de soieries dans la première moitié du XVIII[e] siècle, d'une part, et d'autre part ce développement à Chio et l'extension manifeste de l'industrie de la soierie à Istanbul et Andrinople. Quant à la Crète, au début du siècle elle exporte de l'huile d'olive et ne possède que quelques savonneries; à partir des années 1720, et dans une période de dix à vingt ans, le nombre des savonneries fait plus que décupler et, quoique la production d'huile d'olive n'ait pas diminué, l'exportation de celle-ci chute, tandis que la production et l'exportation de savon commencent à croître. Le savon de Crète est un produit de qualité pour lequel la demande est forte dans les années 1750, dans toute la zone pontique et même en Russie et en Europe. Dans la zone de Sofia-Samakov, qui vient en tête des principaux centres de production de fer de l'Empire, il y a environ quatre-vingts fourneaux en activité vers 1720. On a des enregistrements d'autorisations d'ouvertures de nombreux nouveaux fourneaux dans les années 1730-1740. L'extension de la production de fer fut telle que, dans les années 1760, le cadi de Samakov envoyait un rapport au Divan où il écrivait que les fourneaux provoquaient une pénurie de bois en détruisant les forêts de la région, et demandait qu'on n'accordât plus désormais l'autorisation d'ouvrir de nouveaux fourneaux. Des documents datant de ces mêmes années nous apprennent que la production de fer connaissait des difficultés à se procurer non seulement du combustible, mais aussi des ouvriers, et que les propriétaires de mines s'efforçaient de débaucher mutuellement leurs ouvriers en augmentant les salaires.

Un des côtés les plus remarquables peut-être de ce développement dont nous avons décrit l'étendue, est que l'État et les membres de la classe des *askerî* firent de façon évidente de nombreux investissements dans le domaine industriel. À partir du début du siècle, l'État fonda des manufactures de lainages, de soierie et de papier, que l'on pourra considérer comme faisant partie des premiers exemples de politique de substitution à l'importation. De nombreuses manufactures dont le capital physique était fourni par l'État furent établies dans les domaines des teintures, de l'impression, de la toile à voile, du tabac, de la faïence et des bouteilles.

Le développement ne se borne pas à la production industrielle. Il y a aussi des signes qui permettent d'évoquer une augmentation sensible de la production et des exportations agricoles. Alors que jusqu'au début du

XVIIIe siècle l'exportation de grains est interdite en principe avec seulement des autorisations exceptionnelles, à partir de cette date, la liberté d'exportation devient permanente, et les interdictions commencent à être temporaires et exceptionnelles. Des produits comme le coton, le fil, la laine ou le cuir, dont l'exportation était auparavant régulièrement interdite, sont maintenant en vente libre moyennant l'imposition de taxes d'exportation additionnelles. L'important développement du niveau d'exportation de ces biens se manifeste par la croissance enregistrée dans le revenu de ces nouveaux impôts à l'exportation.

Pendant cette période de croissance, réalisée dans un contexte de légère montée des prix, les revenus du budget de l'État passèrent de dix millions à quatorze millions et demi de *kuruş* entre les années 1700-1710 et les années 1760-1765. Il ne fait pas de doute qu'une partie de cette augmentation du revenu de l'État était due à l'affermage d'un certain nombre de sources d'impôts qui entraient dans le système du *timar*, c'est-à-dire à leur retour dans des catégories qui apporteraient un revenu monétaire au budget, et d'autre part à la création d'une série de nouveaux impôts. Mais comme il n'est pas possible que, dans ce demi-siècle qui ne connut pas de grande opération monétaire, une croissance du revenu de l'État d'environ 50% soit due à ces seules sources, nous pouvons ajouter qu'il convient de penser qu'une partie au moins de cette croissance doit être considérée comme un signe du développement économique dont nous venons de parler.

III

On constate que ce développement, qui concernait pratiquement tous les secteurs de l'économie, laisse place dans la seconde moitié du siècle à un resserrement et une récession dont on peut dire qu'ils sont de même ampleur.

L'étude des documents concernant les revenus fiscaux du Trésor ottoman montre clairement une diminution de la production de plus en plus manifeste à partir des années 1760-70 dans la plupart des secteurs et des zones où nous avons noté un développement jusqu'au milieu du siècle. La production d'étoffes de laine et de châles d'Ankara, celle de cotonnades et de soieries de Brousse, présentent avec un grand parallélisme une chute de 30% environ entre les années 1760 et 1790. L'industrie chiote de la soie, dont nous avons dit qu'elle employait mille huit cents

métiers dans les années 1740, n'en comptait plus que cinq cents dans les années 1770. Le revenu des teintureries, où l'on peut voir un indicateur (fût-il grossier) de la production de tissu, diminue de 50% à Chio entre 1763 et 1802. À Brousse, il diminue de 60% environ entre 1769 et 1797. À Tokat, la production d'imprimés est tombée dans les années 1770 à 25% de son niveau des années 1750, et elle se maintient pendant des années à ce bas niveau. La production du savon crétois, dont nous savons qu'au milieu du siècle il n'avait pas seulement le monopole du marché ottoman, mais s'exportait encore de la Russie à la Méditerranée occidentale, a connu une telle baisse à partir des années 1780 qu'elle en est venue à ne plus suffire aux besoins d'Istanbul et que l'État se voit dans l'obligation d'interdire son exportation et celle de sa matière première, l'huile d'olive. Quant à l'activité des fourneaux à fer de Samakov, dont nous avons constaté qu'elle s'était développée au point de provoquer des plaintes justifiées sur la pénurie de bois et d'ouvriers, elle a diminué dans les années 1790, d'abord en raison d'une épidémie, puis elle s'est complètement arrêtée quand ces brigands des Balkans appelés «montagnards» eurent commencé à utiliser comme refuges les installations minières: bel exemple de la détérioration de la sécurité intérieure comme conséquence de la récession.

Celle-ci, dont on s'est borné à donner quelques exemples, ne se limite pas à l'industrie, mais concerne aussi l'agriculture. C'est ainsi qu'on peut interpréter le fait que parmi les interdictions d'exporter qui se multiplient dans la seconde moitié du siècle, beaucoup de produits agricoles sont visés, et les grains au premier chef. Le fait que vers les années 1800 les interdictions d'exportation, outre des matières premières comme les grains, les peaux, la laine ou la soie, ont commencé à s'étendre à des produits manufacturés comme l'huile d'olive, le savon, les cuirs travaillés, les soieries ou les cotonnades, donne à penser qu'on se trouve confronté à une vaste crise couvrant tous les secteurs de l'économie et qu'il s'est installé un sérieux déséquilibre entre l'offre et la demande[2].

[2] Il est relativement facile de déterminer la régression dans les domaines où l'on produisait pour les marchés éloignés. En revanche nous n'avons guère d'indices pour la diminution des productions domestiques à un niveau d'autosuffisance. Mais à en juger par les indications concernant le maintien de la vivacité en divers endroits de ce type de production dans les années 1800-1830, il n'est pas impossible que la récession ait été plus faible dans ce secteur et même que celui-ci ait connu quelque progrès: en fait nos connaissances sur ce secteur sont extrêmement incertaines.

Bref, les caractéristiques et les tendances manifestes qu'on constate à l'époque dans l'économie et le Trésor peuvent être résumées de la façon suivante. La hausse des prix, dont le rythme va s'accélérant, dépasse 200% entre les années 1760 et 1800. L'inflation est de 5% par an environ, niveau qu'on n'avait guère connu jusque là. Les dépenses de l'État, sans suivre, dans les années normales, la montée des prix, connaissent un accroissement important. Les dépenses annuelles augmentent de 30% environ entre 1761 et 1785; ce chiffre monte jusqu'à 100% dans les années de guerre. En regard de cette hausse des dépenses, le revenu fiscal connaît dans la même période, malgré la création de nouveaux impôts et l'augmentation de la charge de certains de ceux qui existaient déjà, une stagnation que nous interpréterons comme une expression de la baisse du volume global de l'activité économique. On peut dire que la signification pour le Trésor de tous ces changements et absences de changement était que les déficits budgétaires toujours croissants devenaient une question préoccupante.

IV

Les rapports entre guerre et économie s'inscrivent dans un large éventail d'interactions complexes. L'économie par ses besoins peut être l'une des causes ou la cause de la guerre; par les possibilités qu'elle fournit, elle influe sur les caractéristiques et/ou la conclusion du conflit. Celui-ci peut s'achever par une victoire induisant des gains, compensant pour finir ou dépassant les ressources épuisées par la guerre. Ou bien il peut se terminer par une défaite impliquant des pertes supplémentaires de ressources. La guerre peut être accompagnée de catastrophes ou de difficultés plus ou moins liées à elle de façon directe ou indirecte: famine, épidémie, exode, révolte, incendie... Ou encore on peut à la faveur de la guerre se rendre facilement maître d'un certain nombre de ressources appartenant à des étrangers.

Une bonne partie de ces liens complexes et d'autres similaires sont du domaine de la «contingence»[3]. Ces faits peuvent avoir lieu ou non. Mais quoi qu'il en soit et même, quelle que soit l'issue du conflit, la guerre ne peut pas ne pas épuiser une partie des ressources ni ne pas entraîner un certain nombre de changements en faisant peser un coût déterminé sur l'économie.

[3] En français dans le texte original en turc.

D'un point de vue théorique et schématique, si l'État achète les biens et les services dont il a besoin pour la guerre sans s'affranchir des mécanismes du libre marché, et se procure le revenu nécessaire à cette fin au moyen d'impôts collectés de façon juste en numéraire tiré du circuit économique, on peut brièvement résumer de la façon suivante les changements que la guerre fera probablement subir à l'économie: dans la répartition de l'emploi et de la production, on attendra une expansion dans les secteurs produisant pour la guerre, et une récession pour ceux dont la production n'est pas destinée à la guerre. Si l'économie d'avant-guerre connaissait le plein-emploi, la prospérité générale connaîtra une réduction en proportion du changement survenu. À la fin du conflit, le principal problème économique consistera à mettre à nouveau la répartition de la production et de l'emploi en conformité avec les besoins civils, et à mettre en mouvement les forces propres à replacer la prospérité à son ancien niveau.

À l'opposé de cette situation schématique, on peut envisager une autre situation: si l'État, au lieu d'acheter en numéraire les biens et les services dont il a besoin pour mener la guerre, se procure ceux-ci sous la forme d'impôts en nature auprès des groupes qui les fournissent, alors les changements qui apparaissent dans l'économie sont fort différents de ceux décrits ci-dessus. Dans une telle situation, on ne verra pas fonctionner les mécanismes ouvrant la voie à une expansion et à une augmentation de la production des secteurs fournissant les biens et services nécessaires à la guerre. Au contraire, la tendance à la récession l'emporte dans ce secteur. Mais le glissement des ressources vers les domaines ne produisant pas pour la guerre ne paraît ni facile ni possible, car outre le manque de mobilité classique des économies pré-industrielles, les biens et services répondant à la demande de la guerre représentent un très large éventail, guère différent de celui des biens et services répondant à la demande civile. En conséquence, la tendance à la récession, en s'étendant à toute l'économie, ouvre la voie à une diminution de la production accompagnée d'une chute de la productivité. Dans ces conditions commence donc à se mettre en place un processus très particulier que nous pourrons appeler «de décroissance économique»[4], constituant *grosso modo* l'inverse de la croissance économique. Quand ce processus a commencé, il est extrêmement difficile de l'arrêter ou l'inverser. En effet la diminution du volume de biens et de services

[4] «*İktisadî küçülme*».

qu'on peut réserver à la guerre, conséquence de cette décroissance économique, ouvre la voie à un affaiblissement de la capacité de défense et à une augmentation de la menace extérieure et des risques de guerre, ce qui diminue les chances de gagner la guerre. Ainsi s'est établi, entre la «décroissance économique» et la «guerre de défaite», un rapport qui a tout du cercle vicieux.

La réalité n'épouse jamais complètement la forme d'une de ces deux situations schématiques idéales, mais selon que la situation qu'elle aura tendance à adopter entre ces deux limites se rapprochera de l'une ou de l'autre, les changements qu'elle amènera dans l'économie, et par là-même son destin militaire, trouveront leur caractère propre.

Pour voir dans quelle mesure les caractéristiques de l'organisation financière ottomane ont influé sur les relations entre la guerre et l'économie ottomane au XVIIIe siècle, et pour bien comprendre certaines situations paradoxales qu'il n'est pas facile de saisir du premier coup d'œil, j'ai le sentiment qu'il ne sera pas inutile d'avoir en mémoire ces deux schémas idéaux.

V

Dans la mesure où la pelote complexe des liens réciproques entre guerre et économie commence avec les ressources demandées et consommées pour la guerre, ce sera notre point de départ.

En ce qui concerne les ressources demandées par la guerre à l'économie, plusieurs changements importants attirent l'attention au XVIIIe siècle.

Pour commencer, les biens et services que requiert la guerre montrent une sensible croissance en quantité dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Ceci est dû au changement d'échelle que connurent les guerres et à la modification des moyens de l'ennemi. Indépendamment de ses progrès au cours du siècle en matière d'armement et de tactique, la Russie tsariste, qui fut le principal rival des Ottomans à l'époque, connut dans le seul domaine des effectifs une croissance qu'on a évaluée à 80 % entre 1725 et 1796[5]. Il est clair que pour faire face à un ennemi puissant, il fallait mobiliser toujours plus de ressources. Mais comme on ne parvint pas à faire face et que les guerres se terminèrent par des défaites, l'épuise-

5 George L. Yaney, *The Systematisation of Russian Government*, Un. of Illinois Press, 1973, p. 53.

ment des ressources fut beaucoup plus important que si les guerres avaient été victorieuses ou conclues par un équilibre des forces. Les destructions de la flotte ottomane à Çeşme en 1770 et à Navarin en 1827 en fournissent de bons exemples.

Un changement lié au précédent, mais ayant d'autres facteurs, est la rapide montée des prix. Le prix sur le marché des biens et des services réclamés par l'effort de guerre connut entre 1760 et 1800 une augmentation de plus de 200 %.

Si l'on ajoute la montée des prix à l'augmentation des volumes, il est clair que les sommes nécessaires au paiement de ces biens et services connaîtront une croissance géométrique. En conséquence, et ceci constitue le troisième changement, les dépenses budgétaires croîtront.

Porter les rentrées budgétaires à un niveau permettant de répondre à l'augmentation des dépenses était extrêmement difficile en raison des faibles capacités de l'économie et du niveau de sa monétarisation. Pour résoudre cette difficulté de caractère structurel, l'État ottoman disposait d'un système financier défini qu'il avait mis en place en le développant sur une longue période.

Ce système lui permettait de se procurer directement auprès des groupes qui les produisaient, et pour lesquels cela constituait une obligation fiscale, une partie importante des biens et des services dont il avait besoin pour la guerre ou dans d'autres buts. Les taxes connues sous le nom célèbre de *avarız* étaient le support de cette obligation. Dans une économie où les relations de marché n'étaient pas suffisamment développées, il n'était pas pratique de se procurer les biens et services innombrables nécessaires à un grand État et à son armée en les achetant sur le marché grâce au revenu d'impôts perçus en numéraire. Dans bien des cas, c'était même impossible. Dans un contexte technologique où le travail et les biens étaient insuffisants et où les possibilités de transport étaient extrêmement limitées, la solution pratique consistait à se procurer biens et services sans intermédiaires auprès des hommes et dans les lieux qui pouvaient les fournir. Voilà en gros le principe du système des *avarız*, qu'on peut décrire comme une pratique consistant à remplacer, à la source de la production, l'échange sur le marché des biens et des services par un impôt, percevant ceux-ci directement auprès des producteurs.

Ce système paraît rationnel par son adéquation au contexte économique où il est né, et par sa capacité à permettre des prévisions concernant la réponse aux besoins de l'État (prédictibilité), mais on peut lui

faire une objection: les biens et services demandés par cette voie résistent fortement aux changements de prix.Tant que les quantités exigées sont à peu près stables, ce n'est pas un problème. Mais quand les quantités demandées augmentèrent de façon sensible, comme ce fut le cas dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, la charge de l'impôt commença à devenir pesante. Quels que fussent les producteurs et les quantités produites de biens et de services, la justice ottomane avait tendance à se servir auprès d'eux en proportion: aussi le système devint-il un facteur pénalisant la croissance de la production. Comme ces demandes officielles se faisaient d'après des prix stables ou changeant peu, lorsque les prix fluctuant sur le marché montaient, la charge de l'impôt pesant sur les producteurs en était très alourdie aussi bien objectivement que psychologiquement. À pareille obligation, dont on imagine sans peine qu'elle devait faire chuter la production, les producteurs apportèrent principalement deux réponses: ils diminuèrent les quantités de biens et de services fournies, ils abaissèrent la qualité de ce qu'ils fournissaient.

C'était paradoxal pour l'État qui, dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, avait besoin de matériel de guerre non seulement plus abondant, mais encore de meilleure qualité.

Prenons l'exemple de la poudre. On se procurait le salpêtre, le charbon et le soufre, les principales matières premières, selon le système d'achat dont nous avons parlé, et le prix en était resté stable tout au long du siècle. Quand le prix du marché eut augmenté de 100%, il ne fut pratiquement plus possible de s'en procurer dans les quantités et la qualité qu'on requérait des producteurs. Et comme on avait besoin de poudre bien plus abondante et de bien meilleure qualité qu'au début du siècle, à partir des années 1770 on fut contraint d'en importer en quantités croissantes.

Pour les biens qu'il paraissait possible de se procurer dans le pays, les premières mesures appliquées consistaient à en restreindre l'exportation en quantité, et quand cela ne suffisait pas, à l'interdire complètement. Quand l'interdiction d'exporter fut insuffisante, on en vint à restreindre la circulation et les échanges dans le pays. Quand, malgré ces mesures, l'État se trouva dans l'incapacité de se procurer les biens qu'il demandait, il élargit le champ de son intervention en se rendant maître du marché par l'institution d'un monopole d'achat. L'enchaînement de toutes ces décisions que nous voyons appliquer à un rythme croissant pour divers produits comme les grains, le fer, le cuivre, la toile à voile, l'huile d'olive ou le savon, indépendamment de ses effets négatifs sur la pro-

duction, obligeait à mettre la main sur les moyens de transport nécessaires à la collecte de ces biens sur un espace qui s'élargissait régulièrement en proportion de la croissance, de la diversité et du volume des demandes de l'État: aussi n'est-il pas difficile d'imaginer que cela entraîna une importante chute des échanges intérieurs, et qu'en rendant introuvables non seulement les biens et services nécessaires à la guerre, mais encore tous les autres, on préparait les conditions d'une véritable pénurie.

Pour se procurer les biens et services en pénurie croissante, que ce fût dans le pays ou à l'importation, il fallait une nouvelle puissance d'achat. J'ai dit plus haut comment, le revenu de l'impôt n'augmentant pas et ne pouvant pas augmenter, les déficits budgétaires étaient la conséquence chronique de l'augmentation des dépenses.

Les décisions qu'on s'efforça d'appliquer pour résoudre ce problème chronique peuvent être résumées de la façon suivante. Outre la classique altération de la monnaie, on fondit et transforma en monnaie les stocks d'objets constitués de matières précieuses[6]. D'autre part, c'est à partir de 1774 que, pour la première fois dans l'histoire financière ottomane, on institua de façon systématique un endettement intérieur appelé à se développer rapidement qu'on désigna par le terme célèbre de l'époque, *esham*. Comme ces procédés ne suffisaient pas pour faire face aux dépenses, on eut recours à des moyens exceptionnels. Le plus remarquable d'entre eux est peut-être le changement concernant l'intervention de l'État sur les biens des défunts. Légalement, l'État avait depuis longtemps le droit de s'approprier l'héritage des membres de la classe des *askerî*. Mais en pratique il ne se prévalait pas toujours de ce droit. À partir des années 1770, il en fit usage dans des proportions croissantes. D'autre part, et ceci est plus important, il commença à s'approprier aussi l'héritage de riches particuliers.

Tous ces procédés, employés pour combler les déficits de financement, constituèrent des facteurs fondamentaux de l'inflation, dans la mesure où ils augmentaient l'offre de monnaie et d'abord la demande de

[6] Voici un exemple de cette politique: en 1775, on donna à Abdülkerim Paşa, ambassadeur extraordinaire en Russie, des couverts d'argent pour son voyage. Dix-sept ans après, les couverts remis à l'ambassadeur Mustafa Rasih Paşa, envoyé en 1793 avec le même statut, étaient en cuivre ou en laiton, et malgré les insistances du pacha, il fut impossible de lui donner des objets en argent: cf. Norman Itkowitz et Max Mole, *Mubadele, an Ottoman-Russian Exchange of Ambassadors*, The University of Chicago Press, 1970, pp. 25-26.

l'État. Si l'on se fonde sur les indices donnant fortement à penser qu'une chute de la production accompagnait la hausse de l'offre de monnaie et de la demande, on peut dire que, puisqu'il y avait diminution de l'offre et augmentation de la demande, la hausse des prix se développa rapidement.

Indépendamment de ces effets négatifs sur la production des déficits budgétaires devenant chroniques et des mesures prises pour y remédier, il faut signaler ici qu'ils eurent une conséquence indirecte. L'État faisait depuis longtemps des investissements d'infrastructure, soit directement, soit au moyen des *vaḳf*. À côté de domaines comme la culture, l'éducation ou les transports, il se livrait, ainsi que j'y ai fait rapidement allusion en commençant mon propos, à des investissements qui augmentaient directement le capital physique dans l'économie. Ces investissements, auxquels participaient personnellement les membres de la classe des *askerî*, contribuaient à animer l'économie et à faire croître la productivité. Or à partir du milieu du XVIIIe siècle, ce genre d'investissement connaît une baisse manifeste.

Dans une économie où les investissements diminuent, où l'activité de production est soumise à des influences fortement dissuasives, et où les capacités de transport et le volume des échanges diminuent, on peut s'attendre à ce que la production et même la productivité aient tendance à baisser, même si l'on ne peut pas quantifier convenablement cette baisse. Si l'on réfléchit à la fois à cette tendance à la baisse et à la hausse de l'offre de monnaie et de la demande de l'État, cela suffit à expliquer l'origine de la forte inflation, en constante croissance de 1770 à 1800 et qui continua jusqu'aux années 1840. Au XVIIIe siècle en effet, ainsi que je l'ai dit, la demande de biens et de services destinés à la guerre n'était pas très différente de la demande civile. À une époque où bateaux de guerre et bateaux de commerce ne se distinguaient pas encore de manière bien claire et où ils étaient aisément interchangeables à l'usage, les biens que l'État demandait pour faire la guerre étaient des biens agricoles ou industriels qui connaissaient une demande dans le secteur civil, comme les grains, des matières alimentaires comme la viande, les tissus, le cuir, le métal et les moyens de transport.

La situation n'était pas très différente dans les transports. La seule différence entre les travailleurs mobilisés pour la guerre et la main d'œuvre, qualifiée ou non, du secteur civil résidait dans le fait que les premiers avaient été retirés de la production. À une époque où la guerre était une activité saisonnière pratiquée de mars à novembre, mois où la

production agricole et industrielle s'intensifiait, chaque soldat qui partait pour le front signifiait à la fois un peu plus de chute de la production et un peu plus d'augmentation de la consommation. Ajoutons que le départ pour le front des cadres assurant la sécurité intérieure dans le pays augmentait l'insécurité dans le pays. Insécurité qui était loin de diminuer quand, à la fin de la saison militaire, les *levent* commençaient à rentrer chez eux.

Parmi les charges pesant sur l'économie, il faut encore citer les maladies épidémiques comme le typhus, le choléra ou la peste, qui trouvaient leurs causes dans ces conséquences de la guerre qu'étaient la multiplication des contacts et la diminution des possibilités de nourrir les gens.

Il convient de mentionner en outre l'effet sur le marché national, où la guerre avait déjà réduit la production et la productivité, de la perte de territoires. Cette perte s'étendant au nord de la mer Noire, les effets entraînés par l'affaiblissement du monopole sur une zone qui constituait l'espace à la fois du marché et de la communication de la production agricole et artisanale d'Anatolie et de Roumélie, constituèrent un fardeau qu'il est peut-être difficile d'évaluer quantitativement, mais qu'on ne saurait négliger.

Enfin, en évoquant d'une phrase l'existence d'effets positifs de ces guerres je dirai ceci: c'est à leur faveur que pénétrèrent dans le pays l'usine moderne et les nombreuses technologies modernes qui l'accompagnent; entre 1790 et 1860 il se fit des investissements militaires dont on peut dire qu'ils furent considérables. Ils étaient d'une importance suffisante pour constituer chacun un foyer influent de modernisation de l'économie. Mais pour que ces foyers pussent se former, l'économie fut si rudement sollicitée qu'elle dut attendre cent ans pour pouvoir trouver en elle la force de réagir positivement à quelque influence modernisatrice que ce fût.

M.G.

TABLEAUX ET SOURCES

Abréviations

Abréviations correspondant aux différents fonds contenant les documents des archives du Başbakanlık (Istanbul) cités dans les tableaux:

CA: Muallim Cevdet, Askerî
CB: Muallim Cevdet, Bahriye
MAD: Maliyeden Müdevver Defterler
KK: Kâmil Kepeci

I

Budgets ottomans

(en monnaie d'argent ottomane, ou *kuruş*)

Année	Rentrées	Dépenses	Source
1701-02	9 852 728	10 094 824	MAD 2249
1704-05	10 451 132	10 847 892,5	MAD 2249
1710-11	10 840 971,5	8 339 041	MAD 2249
1746	12 857 190	9 278 000	MAD 6512/p. 339
1748	13 741 281,5	14 255 470	MAD 6512
1761-62	14 514 288,5	14 064 788,5	MAD 14366/p. 149
1784	14 488 382,5	15 808 250	KK 2310
1785	14 809 666,5	18 693 336,5	MAD 14366/p. 148

II

Quantités de fer demandées pour l'armée et la flotte

Quantités de fer demandées pour l'armée et la flotte en okka: **1**; quantité fournie en %: **2**; prix officiel payé (en aspres par okka): **3**; prix courant du fer sur le marché d'Istanbul en fonction de la quantité disponible pour ce prix (en aspre par okka): **4**; prix du fer d'origine étrangère: **5**

	1	2	3	4	5
1616	59 000		7		
1621/22				9	
1642	66 000		6.9		
1655				9	
1658	44 000			10	
1690				21	
1692				24,5	
1696	180 000				
1699	173 162			13	
1702	118 000		10	15	
1703				13.5	
1710/14	193 764		9.65	11.5	
1715/17	550 000		9.65	18	
1719	456 236		9.65	17 (?)	
1721/23	334 700			17	
1724	236 000				
1725/27	354 000				
1734				14	
1736/40	295 000		11.65	15	
1741	236 000				
1742/46	236 000			17	
1747/52	177 000				
1753	236 000			19	
1754/58	295 000			20.5	
1761/62	295 000			18	
1763	256 000	100	12.66		
1764	177 000	100			
1765	180 000				
1766				15	14.3 (Rus)
1768	147 500			15-18.5	14.3
1769	796 000		12.66	19	
1770	826 000		12.66		
1771	590 000				
1773	590 000				
1775	590 000		12.66		
1776	649 000				
1777					25.5
1778	295 000	80.76	12.66		27.3 (Rus)
1782					19
1783	590 000	70	12.66		22.5 (Rus)

	1	2	3	4	5
1784	295 000	30	12.66		19 (Rus)
1786	334 000				26
1787	1 011 378			36	33
1788	649 000	91			
1790	590 000				
1791	767 000	52	17.6		35 (Suède)
1792	295 000	52			31.6 (Rus)
1793	590 000	37	22.4		
1795					32
1796					31.5
1797					41 - 46,4
1800	590 000	20			35,5 (Rus)
1802			21.8		48 (Rus)
1818		21.5			

Sources:
CA 33279; 33488; 49239
CB 720
MAD 2067; 4260; 6266; 6512; 9831; 9843; 9874; 9916; 9976; 9879; 9983; 9994; 9999; 10309.

III

Demande de l'État en matière de moyens de transport terrestre en années de guerre

Voiture à bœufs (location): **1**; Salaires mensuels payés: **2**; Chameaux (location): **3**; Chevaux et mulets (location): **4**; Buffles (achat): **5**; Source: **6**

	1	2	3	4	5	6
1686	1 334	1000 akçe	?	?	?	MAD 6379/P. 92
1689	6 479	1000 akçe	?	?	?	KK 2761/V. 31 - b
1695	3 026	1000 akçe	1 826	?	500	KK 2761
1710	3 900	1000 akçe	?	?	?	KK 2832
1717	3 959	1000 akçe	4 440	?	?	MAD 2871/P. 209, 240
1769	9 265	1000 akçe	13 890	6 960	?	KK 2935
1770	8 349	1000 akçe	9 400	6 960	?	KK 2935
1772	8 629		12 930	6 460	820	KK 2935
1773	8 694		12 930	6 960	?	KK 2935
1790	12 349		12 840	8 728	?	KK 2929/p. 9 sq.
1791	20 649		12 840	8 728	?	KK 2929/p. 9 sq.

IV

Tissu, chanvre et goudron demandés pour la flotte[7]

Sources: MAD 1815, 2730, 6266, 10371, 10405, 14353; CB 217, 3326, 6467, 10325; KK 5678

Toile à voile, en provenance de Çanakkale et Gallipoli (en rouleaux[8]): **1**; Toile à voile en provenance de la manufacture d'État d'Istanbul (en coudées[9]): **2**; Toile de tente en provenance d'Anatolie occidentale (en coudées): **3**; Toile de tente en provenance du Diyarbekir (en rouleaux): **4**; Chanvre en provenance d'Anatolie (en *kantar*): **5**; Goudron en provenance d'Anatolie et des îles de l'Égée[8] (en *kantar*): **6.**

Yıllar	1	2	3	4	5	6
1651	6 021					
1655	6 000					
1656	8 000					
1696	10 000				5 000	8 000
1698	10 000					3 000
1732				5 000	2 720	
1734/35					10 000	3 500
1737			180 000			
1740	10 000	104 000				
1756			80 000			
1760	6 000	30 000	40 000			6 000
1769	20 000	135 745	200 000		7 500	
1770				9 978		
1775	13 000	162 080				7 000
1777	14 150	143 000				
1781	11 000	218 000			13 000	10 042
1787			200 000			
1789			226 355			
1796				10 600		
1797	12 000					
1800	16 000	200 000			30 000	
1802	18 000	300 000			38 000	14 000
1803	15 000	300 000			34 470	15 000
1812			400 000			

[7] le *kantar*, unité de poids utilisée pour le chanvre et le goudron, équivaut à 44 ocques, soit 56,44 kg.

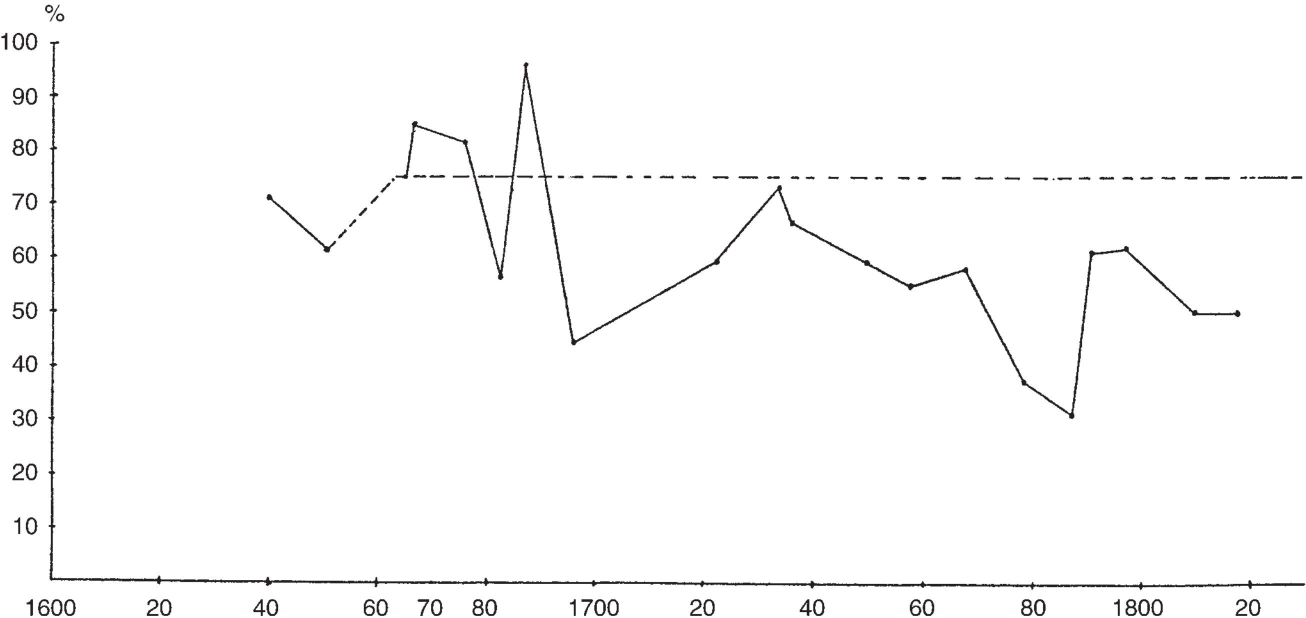
[8] *Ṭop*.

[9] *Zirâ*.

[10] *Adalar*.

V

Prix officiel payé par l'État pour le fer comparé au prix courant sur le marché dans la période 1640-1820
(en pourcentage)



VI
À propos des sources

On a indiqué en détail ou globalement dans les tableaux correspondants les sources d'archives utilisées pour obtenir des données quantitatives sur les biens et les services demandés par l'État pour répondre à ses besoins militaires.

J'ai rassemblé des données sur lesquelles sont fondées des suggestions empiriques concernant les changements quantitatifs à long terme dans différents zones et secteurs. La source fondamentale est constituée par les *Mukataa defterleri*, conservés aux archives du Başbakanlık (Istanbul), qui contiennent des enregistrements concernant les revenus fiscaux du Trésor ottoman. Comme ces registres sont très nombreux, et comme ces données quantitatives n'ont pas été utilisées par nous sous la forme brute sous laquelle elles avaient été notées, mais selon une méthode précise, il n'a paru possible de citer ici ni ces registres, ni les données quantitatives constituées à partir de ceux-ci. Le lecteur désireux de voir sur quel type de données quantitatives reposent les propositions avancées dans cet article, et de savoir de quels registres ces données ont été tirées et avec quelle méthode elles ont été constituées, peut se reporter à mon «A Study of Feasability of Using 18th century Ottoman Financial Records as an Indicator of Economic Activity» in H. İslamoğlu-İnan ed., *The Ottoman Empire and the World Economy* C.V.P., 1987.

On trouvera d'autre part des données détaillées sur les changements de l'économie et en particulier de l'industrie ottomanes au XVIII[e] siècle dans mes articles:

«17. ve 19. Yüzyıllarda Sanayı ve Ticaret Merkezi olarak Tokat», in H. Bolay éd., *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat*, Ankara, 1987, pp. 145-169.

«Entreprise d'État et attitude politique dans l'industrie ottomane du XVIII[e] siècle», in J. Thobie et J.-L. Bacqué-Grammont, éds, *L'accession de la Turquie à la civilisation industrielle. Facteurs internes et externes. Actes du colloque d'Istanbul, 2-4 décembre 1985,* Istanbul Paris, Éditions Isis, 1987, pp. 5-12.

«Ottoman Industry in the 18th century: General Framework, Characteristics and Main Trends», in D. Quataert ed., *Manufacturing in the Ottoman State. 1500-1950*, State University of New-York Press, 1994, pp. 59-86.

En dehors des documents d'archives, j'ai surtout exploité les œuvres suivantes, qui contiennent sur l'économie ottomane des informations nombreuses et très sûres:

Anonyme: *Relation de l'Isle de Chio*, Paris, 1747

Félix de Beaujour, *Tableau du commerce de la Grèce formé d'après une année moyenne, depuis 1787 jusqu'en 1797*, 2 vol., Paris, 1800

Jean-Claude Flachat, *Observations sur le commerce et sur les arts d'une partie de l'Europe, de l'Asie, de l'Afrique et même des Indes orientales*, 2 vol., Lyon, 1765

Katsumi Fukasawa, *Toilerie et commerce du Levant, d'Alep à Marseille*, Paris, CNRS, 1987

John Galt, *Voyages and Travels in the Years 1809-1811, Containing Statistical, Commercial and Miscellaneous Observations on Turkey*, Londres, 1812

Henri Grenville, *Observations sur l'état actuel de l'Empire ottoman*, Andrew S. Ehrenkreutz éd., Ann Arbor, University of Michigan Press, 1965

Paul Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIe siècle*, Paris, Hachette, 1896

Paul Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1911

Robert Paris, *Histoire du commerce de Marseille*, tome V, *de 1660 à 1789, le Levant*, Paris, Plon, 1957

M. de Peyssonel, *Traité sur le commerce de la mer Noire*, 2 vol., Paris, Cuchet, 1787

J. Sauvaget, *Alep. Essai sur le développement d'une grande ville syrienne, des origines au milieu du XIXe siècle*, Paris, 1941

Charles Thompson, *Travels*, 2 vol., Londres, 1744

C. Wood, *A History of the Levant Company*, Londres, 1935

Rémy DOR

INALCO

LES HUCHEMENTS DU BERGER TURC III: INTERPELLATIFS ADRESSÉS AU GROS BÉTAIL

«Le premier langage de l'homme, le plus universel, le plus énergique, et le seul dont il eut besoin avant qu'il faille persuader des hommes assemblés, est le cri de la Nature… Quand les idées des hommes commencèrent à s'étendre et à se multiplier, et qu'il s'établit entre eux une communication plus étroite, ils cherchèrent des signes plus nombreux et un langage plus étendu».

J.J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Chapitre XI

INTRODUCTION

0. Généralités

L'étude des huchements est restée longtemps en jachère. Parce que depuis des siècles les onomatopées/interjections ne sont pas prises en compte par les linguistes, fidèles en cela à l'attitude du Président De Brosses: «[en rassemblant les onomatopées des différentes langues on obtiendrait une sorte de] langue primitive que personne ne parleroit ni n'auroit jamais parlé»[1], ou de Court de Gébelin: «[les interjections] sont de tous les tems, de tous les lieux, de tous les Peuples, elles forment un langage universel et qui n'exige aucune étude»[2]. Bref, pour le grammairien classique, c'est un sujet tabou à éviter autant que faire se peut parce que sans intérêt.

[1] Charles De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, Paris, 1765, p. 219.

[2] *Monde primitif… considéré dans l'Histoire naturelle de la parole*, Paris, 1774, p. 353.

Le premier, à ma connaissance, à avoir bravé les anathèmes académiques, est le slavisant Serge Karcevski, disciple de Saussure, qui à la lecture de la célèbre phrase d'Alexandre Dumas père: «Aha! — s'écria-t-il en portugais», se demanda comment cet *aha* aurait été poussé en russe! Il aborde — avec précaution et réserve (il faut tout de même ménager l'establishment universitaire) — le problème de la communication homme-animal:

«En lançant *kot-kot-kot*...!, les gens simples sont prêts à s'imaginer qu'ils ont trouvé un langage commun avec les poules. En s'adressant aux animaux on a souvent recours à des onomatopées. Mais nous ne sommes plus ici dans le langage humain, et nous ne pouvons pas considérer ces onomatopées comme "phrases". Notons cependant que les cris lancés aux animaux sont de nature "volitive": ordres exhortatifs ou prohibitifs, appels — ce qui apparente l'attitude du sujet parlant à celle de l'auteur de la phrase volitive»[3].

C'est probablement de la compétition très actuelle entre linguistes, sémanticiens, pragmaticiens et conversationnistes que jaillira l'intérêt pour ce qui semble des catégories marginales du langage[4]. Un pas en tout cas vient d'être franchi par F. Ameka qui a édité un numéro spécial du *Journal of Pragmatics* (n° 18/2-3, 1992) consacré à l'interjection. Sa typologie, très intéressante, inclut les huchements dans les interjections conatives, c'est-à-dire celles qui sont dirigées vers un interlocuteur, et qui se distinguent des interjections expressives, cognitives ou phatiques (pp. 113-114). D.P. Wilkins, dans sa contribution «Interjections as deictics» confirme l'hypothèse que j'avais déjà formulée et dont on verra plus bas de nouveaux exemples: le passage se fait du huchement vers le verbe interjectionnel et non l'inverse; Wilkins prend comme exemple *shoo* (moyen-anglais *schowe*) «huchement pour chasser les poules» qui donne ensuite *to shoo* «disperser» (p. 131); son analyse de *me*! «tiens!» en mparntwe arrernte (langue de l'Australie centrale) est tout à fait capitale en ce qu'elle décompose l'interjection en arguments déïctiques qui peuvent être variables ou constants; on a dès lors des lignes argumentales avec des éléments indiciés qui devraient permettre (comme en phonologie plurilinéaire) d'analyser les interjections en profondeur. C'est une avancée par rapport à la méthode de A. Wierzbicka qui consiste à capturer le sens des interjections à partir de formules sémantiques rigoureuses: «volitive interjections such as *shoo* or *pst* in English can be easily identified on the basis of the semantic formulae assigned to them» (p. 188).

[3] S. Karcevski, «Introduction à l'étude de l'interjection», *Cahiers Ferdinand de Saussure* 1, 1941, pp. 57-75.

[4] Voir notamment les remarquables travaux de Claire Blanche-Benvéniste qui montrent que le bredouillis le plus lamentable reste gouverné par la syntaxe («Les régulations syntaxiques dans les productions de français parlé», *LINX* 20, 1989, pp. 8-20 et publications ultérieures).

Dès lors que les outils méthodologiques commencent à se constituer, il sera plus facile d'étudier le huchement et d'analyser son fonctionnement.

1. Les huchements

Je rappelle brièvement qu'un huchement est un interpellatif (vocal ou sifflé) adressé par l'homme à l'animal domestique pour influer sur son comportement. Il appartient à l'un des quatre registres suivants: expressif, impressif, injonctif, descriptif. Les deux premières catégories confinant , si l'on veut, à l'onomatopée, les deux autres à l'interjection.

Je présente ici les huchements relatifs au gros bétail, plus joliment appelé en kirghiz *uzun ayak mal* «bétail aux longues jambes»[5]. J'examinerai successivement les huchements employés avec les équidés, les bovinés et les camélidés. Les sources documentaires sont hétérogènes et l'un de mes efforts consiste justement à essayer de classer les matériaux qu'une longue collecte m' a permis de repérer ici ou là. Le postulat de départ est qu'il existe dans les langues türk trois huchements fondamentaux BA pour appeler, ČA pour chasser, (H)AY pour stimuler, soit un huchement somatotrope, un huchements somatofuge, et un huchement somatoneutre (qui n'implique pas que soit modifié le rapport de distance au corps du locuteur)[6]. La réalité est cependant complexe dans la mesure où les paramètres supra-segmentaux jouent un rôle déterminant dans l'interprétation des huchements. De sorte que, par exemple, une différence d'intensité dans le huchement peut correspondre à une modification, parfois une inversion, du mouvement demandé à l'animal. Il faut donc être excessivement prudent dans les conclusions générales à tirer de l'étude de la communication homme-animal, mon propos étant avant tout de fournir des documents permettant d'approfondir la connaissance de ce sujet. Si j'ai choisi d'inclure un certain nombre d'exemples n'appartenant pas aux langues türk, c'est pour souligner le fait que les huche-

[5] Voir aussi A1 et A3 (Bibliographie en fin d'article). J'emploie pour les différentes langues türk les abréviations suivantes:

alt.	=	altay	ö b.	=	özbek badaxsi
az.	=	azeri	ö.s.	=	özbek standard
baš.	=	baškir	t.a.	=	turc ancien
čag.	=	čagatay	t.d.	=	turc dialectal
čuv.	=	čuvaš	t.s.	=	turc standard
k.d.	=	kirghiz dialectal	tat.	=	tatar
k.p.	=	kirghiz pamiri	tkn.	=	türkmen
k.s.	=	kirghiz standard	xak.	=	xakas
k.x.	=	kirghiz du Xinjiang	yak.	=	yakut
kaz.	=	kazak	C	=	consonne
neo-u	=	néo-uygur	V	=	voyelle

[6] Je n'examine pas ici le problème de la dérivation verbale, toutefois je signale que Hans Marchand se trompe lorsqu'il segmente *bağ-ırmak* («Die Bildung der Lautsymbolischen Wörter im Türkischen», *Oriens* 6 (1), 1953, pp. 50-62), il faut lire ba-KIr-.

ments constituent la trace d'un système de communication archaïque dont les processus fondamentaux sont probablement universels.

1. APPELER

1.1. appel général

1.1.1. HUCHEMENT EXPRESSIF

/**kırı** / x2 $C_1V_1C_2V_1$ (AC)

Sur ce huchement, voir A3.

1.1.2. HUCHEMENT INJONCTIF

/geh/ C_1VC_2 (AC)

A. Changements phonétiques

gah x2 (V[+POST])(AC), **gāh** x2(V [+QUANT])(AC) «appel des chevaux»

B. Changements morphologiques

göçü, **goddiri** (composition H_{1inj}+H_{2impr})(AC) «appel des ânes»

Il s'agit d'une altération sémantique (S2) d'un huchement d'appel dont j'ai montré par ailleurs qu'il provenait de l'exhortatif *gel* «viens!» (A1). Voir plus bas les interpellatifs adressés aux bovins.

Nous avons ici un singleton, puisqu'il n'y a pas d'autre attestation dans les langues türk[7], ce qui est rare.

Pourtant la validité du huchement est confirmée directement et indirectement. Directement par le fait qu'en dialecte illyrien de Yougoslavie «horses are called to the person with *gja gja*» (EG); indirectement parce que la même source (EG) signale pour les langues anglo-saxonnes une série importante de huchements injonctifs à partir d'une forme altérée de «venir» *to come*: ainsi **kope** x3, **kwope, kobe,** formes contractes de *come-up*, qui donne lieu à des composés: *co-jack (cud-ja, kuh-jok, cu-jock)*[8].

[7] A moins qu'on ne parvienne à établir un rapport avec l'énigmatique *keneš* du tchouvache (BC) = appel des poulains; je regrette de n'avoir pu consulter l'ouvrage d'Ašmarin, *Čuvašskaja mimologija* (1918) cité in: N.K. Dimitrijev, «Beiträge zur osmanischen Mimologie», *WZKM* 1927, pp. 105-123, 271-285.

[8] *Jack* est un sobriquet pour les mâles de plusieurs espèces et notamment les équidés, cf. le Webster.

1.2. appel au nourrissement/abreuvement

1.2.1. nourrissement

1.2.1.1. HUCHEMENT IMPRESSIF
/moçu/ $C_1V_1C_2V_2$ (AG)

Nous avons ici un huchement composé d'un impressif d'appel et d'un impressif de stimulation. L'impressif d'appel a, en Turquie, sous une forme non labialisée, un spectre d'emploi général peu spécifié: **ma(h)** x 2, **me(h)** x 2 (AC). Il peut servir à l'appel de n'importe quel animal, voire d'un être humain (*Ma Safiye, gel buraya*, AC). Il se lexicalise en t.s. *mama, meme* «nourriture des enfants» (AA, AB)[9].

Attestations dans d'autres langues türk:

Chez les Türkmen le huchement d'appel au nourrissement des chevaux est proche de la variante turque: **moh-moh čuk-čuk**[10]. J'ai relevé en ö.b. **måh** x 2 avec le même emploi, qui n'est pas donné par le dictionnaire en ö.s. (AL **ma** ne précise pas qu'il s'agit d'un huchement, mais l'exemple donné est clair: *ma, ye šuni bâlajânim,* «tiens, mange ça mon petit). Pas de précision non plus en néo-uygur: **ma** x 3 (AN), **pö** x 3 (AO) «appel des chevaux». La forme dénasalisée se retrouve en k.s. **po** x 3: «Un jour le maître tambourina contre un seau vide et appela les chevaux po, po, po!»[11] Mais on a aussi **ma** x 2, **me** x2 (AP, AQ). Pour le k.d., Mukambaev (AR) donne deux formes dénasalisées, **bo** x 2, **be** x 2, clairement marquées comme *jïlkïnï jemge čakïruu* (appel des chevaux au picotin), avec un détail intéressant: *at kačsa bevele, özü kelet* «si un cheval s'enfuit, crie le huchement d'appel au nourrissement et il reviendra». Au Pamir on huche **mah** x 2 (AS) et au Xinjiang **ma** x 2 (AT).

1.2.2. appel à la prise hydrique

1.2.2.1. HUCHEMENT EXPRESSIF

Metin Döner, cocher professionnel à Büyük Ada, utilise un sifflement expiré sur deux notes pour faire boire son cheval (A2). Par extension le huchement peut être employé pour faire boire d'autres animaux, par exemple les bovins, mais aussi à calmer les animaux pendant la traite (AE)[12].

[9] Le passage à «sein» (courant dans les langues türk, BH IV 2064, 2118) vient d'une métonymie (une double synecdoque si nous suivons le groupe Mu, *Réthorique générale*, Paris, 1970, p. 117): 1.impressif de mastication 2. nourriture 3. sein.

[10] *Görogli*, Ašgabat, 1941, p. 311.

[11] *Adieu Goulsary*, Paris: EFR, 1968, p. 35.

[12] Cf. en Angleterre: «(…) tout en produisant avec sa bouche cette espèce de sifflement que les garçons d'écurie ont l'habitude de faire entendre quand ils étrillent un cheval» (C. Dickens, *Aventures de Monsieur Pickwick,* trad. P. Grolier, Paris: Nelson, 1936, Tome I, p. 127).

Attestations dans d'autres langues türk:

En ö.b. (AM), on utilise un sifflement aspiré sur deux notes allant du grave à l'aigu: le huchement devient alors parfaitement mimétique. Il sert également pour les bovins. Au Pamir, sifflement expiré sur une note prolongée pour l'abreuvement des chevaux (AS).

Autres langues altaïques:

Chez les Xalx, deux sources font état d'un sifflement sur deux notes pour la prise hydrique des chevaux (CD, CE); A. Desjacques (CH) quant à lui a relevé **psss** x 3, qui représente en fait un sifflement précédé d'une attaque bilabiale.

Autres langues:

Les populations iraniennes ont également recours au sifflement pour favoriser la prise hydrique des chevaux (DE; JP Digard, communication écrite du 17/4/1982; DG pour l'Afghanistan). Chez les Berbères d'Afrique du Nord, c'est un «sifflement bilabial court avec attaque glottale» (DC) qui est utilisé.

En France, les attestations sont nombreuses dans le Centre (DM, DN, DV) où les chevaux sont utilisés pour le débardage, avec cette précision intéressante que le sifflement calme le cheval et que c'est pour cette raison qu'il facilite la prise hydrique[13]. A noter, l'analyse mélodique du sifflement fournie par EM[14].

2. STIMULER (mettre au pas, trot, galop; encourager)

2.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/dah/ x 2 , **/deh/** x 2, **/dih/** x2 C_1VC_2 (A2, AC)

A.Changements phonétiques:

daah, **deeh**, **diih** C_1VVC_2 (allongement) (AC)

[13] Ce sont plutôt des sifflements longs et graves qui ont la vertu de calmer. Des sifflements brefs et aigus sont utilisés pour exciter d'autres espèces animales, par exemple les lamas (P. Lecoq, «Caravanes de lamas: Sel et échanges dans une communauté de Potosi en Bolivie», *Bulletin de l'Instiut Français d'Etudes Andines* XVI 3-4, 1987, p. 18).

[14] Par contre, il est dommage que certains voyageurs se contentent de remarques vagues; ainsi pour le Turkestan chinois «Les mules sont attelées sans rênes et on les conduit presque uniquement à la voix. Un cri signifie: «De l'eau en avant»(…)» (M. Cable et F. French, *Par la Porte de Jade: Odyssée de trois femmes missionnaires dans le Kansou, le Turkestan et le désert de Gobi*, Paris: Plon, 1935, p. 190. C'était déjà tout aussi flou dans l'épigramme de Claudien *De Mulabus gallicis* (sur les Mules des Gaules): *Adspice morigeras Rhodani torrentis alumnas/Imperio nexas, imperioque vagas,/Dissona quam varios flectant ad murmura cursus/Et certas adeant voce regente vias*«Vois sur les bords tumultueux du Rhône ces mules obéissantes/Qu'un ordre rassemble, qu'un ordre sépare/Et qui vont droit devant elles, ou changent de direction/Suivant les cris différents de la voix qui les mène»(cité in: A. Montel, L. Lambert, *Chants populaires du Languedoc*, Paris, 1880, p. 272. L'amateur de huchements sera perpétuellement frustré de les voir qualifiés de *barbaricos sonos* ou de *dissona murmura* et pour cette raison dédaigneusement laissés aux vachers, bergers et autres muletiers!

B. Changements morphologiques:
daha, **deha**, **diha** C_1VC_2V (expansion) (AC)
dahey $H_{1impr}+H_{2impr}$ (composition) (AC)

Ce huchement est intéressant, parce qu'il est attesté en Turquie et pas ailleurs dans le monde türk. En t.T. il a donné lieu à des dérivés parfaitement standardisés: *dahlamak, dehlemek* (AB) «presser un cheval», avec une variante dialectale *dihlemek* (AC) «presser un boeuf». Voici quelques attestations d'emploi du huchement: *tam nalını düşürecek zamanı buldun dimi… deeh deeh devam et!* «dis donc, t'étais sur le point de perdre ton fer…, allez hue, hue!», *bubamın kestiği goçtan at yapdım… dieeehhh* «j'ai transformé le bélier que popa a égorgé pour la fête en cheval… hiuuueee!»[15], *hep deh deh deh… diyeceksin* «tu ne diras que: hue, hue, hue!»[16] Relevons encore, en langage enfantin, les formes *dada, dahdah* «1. cheval, 2. action de monter, de se promener à cheval». On voit où je veux en venir: on a ici un emprunt qui a supplanté une autre forme sur laquelle je reviens plus bas. Un autre indice est important: *deh* n'est pas employé pour les chevaux de course (communication P.N. Boratav).

Les sonagrammes[17] que je joins en annexe (voir pp. 221-222) montrent que le vocoïde du huchement **deh** (S1) est parfaitement distinct de la voyelle du système phonologique turc; cela apparaît dans l'emploi hors contexte du huchement dans S4: **deh** *dediniz* «vous avez dit hue!». Mon informateur, Metin Döner, emploie un autre huchement pour faire partir ou stimuler son cheval: **ih** (S2; vocoïde suivi d'un souffle), qui nous renvoie aussi à un contexte indo-européen. Il le fait alterner avec une série de clics palato-alvéolaires (la pointe et la partie antérieure du dorsum sont appuyées contre les alvéoles supérieures et l'avant du palais dur, l'occlusion se relâche par un mouvement de succion) que je note par **tt** (S3 isolé, S4 en composition avec **deh**)[18].

Attestations dans d'autres langues:

Persan: **dah** x 2 (DF, pl. A2, 15, 28), dari **dya** (DG), ar. cl. et maghrébin **dah** (DA), ar. syr. et palest. **dih** (DA) «faire partir, stimuler un cheval». Langues slaves: **di, diyo / hi, hiyo** (i, iy, iyo, iys) **/ hü, hüyo** (ü, üys) (DJ, DK) même emploi. Les cochers grecs de l'île de Spetres (large du Péloponnèse) utilisent DEH et TT x 3 pour faire partir et stimuler les chevaux attelés. (Merci à M. Aufray et G. Dellouche pour cette précieuse information recueillie à mon intention).

En France, d'innombrables attestations nous montrent que hue, hie et **dia** qui servaient primitivement à faire partir les chevaux, ont connu bien

[15] *Gırgır* nº 478, 1981, p.3, nº 628, 1984, p. 9.

[16] P.N. Boratav, *Zaman zaman içinde*, Istanbul, 1958, pp. 85-88.

[17] Je remercie le laboratoire de phonétique expérimentale de l'ILPGA-Paris-III pour son assistance dans l'utilisation du système UNICE.

[18] L'emploi du clic pour stimuler le cheval est également attesté dans les langues indiennes par ED.

des développements sémantiques: faire tourner à droite, arrêter chevaux; chasser chèvres et moutons etc.(DZ IV, DX IV, DT, DV etc.). Le vocabulaire enfantin ayant retenu «dada» (dhiodhio, huhu, yuyu), «cheval» (DX IV), mais aussi «aller à hue» (à cheval)[19].

En fait, le huchement türk qui a été détrôné par *deh* , mais qui demeure dans le monde türk oriental est: **ču**. Il est attesté à date ancienne par Kašgari sous la forme **čuh** x 2 (BE) pour stimuler ou faire galoper le cheval. Ce huchement n'est plus utilisé en Turquie que pour stimuler les ânes: **ço, çö çü** (AC), parallèllement à un clic fricatif vélaire, que je noterai par **xx** (AE). Voir plus bas l'extension sémantique du huchement (faire baraquer les chameaux).

Attestations dans d'autres langues türk:

L'azeri a **toš ha toš** «faire partir, stimuler un âne» (AI), où l'occlusive à relâchement retardé a été dissimilée. En türkmen, **čüv** pour le cheval, **xïx** pour l'âne (AJ), cette dernière forme étant une standardisation de **xx** ou **qxx** (O. Saparov, *Le désert et l'enfant*, Türkmenfilm, 1983). La dualité se retrouve en özbek, ö.s. **čuv** (AL: *čuv desang qušdan ozadi* «si tu dis hue, il [= ton cheval] volera plus vite que l'oiseau», et *čuvlamâq* «presser un cheval»), ö.b. **ču** pour le cheval et **xx** pour l'âne (en alternance avec **tt** x 3) (AM). Néo-uygur **ču** (AO), **čo** (AN qui mentionne aussi l'existence d'une trille pour stimuler le cheval: **tr·t, tr·tču**, et **hi** x 2, **iy** x 2 pour le faire tourner à gauche; **xi** x 2, **xä** x 2, **xräk**, **qx**, **qïx** pour les ânes.

Le huchement est bien attesté en kirghiz: **ču/čü** k.s. et k.c. (AP, AS), **čo** k.p. (AS); il est fortement lexicalisé: *baspagan atka ču degen söz dem beret* «à cheval qui n'avance pas, le mot hue donne de l'énergie» (AP); chez Aitmatov: *ču Gulsarï ču* «Allons, en route, tchou! tchou! mais avance donc»[20]. Dérivés verbaux: *čugoy-* (AP, *üyün közdöy čugoydu* «il mit d'un hue au galop [son cheval] droit sur la yourte»), *čüdö-* et *čü-čülö-* (AP, *kašaŋ atïn čü-čülögön* «il pressa d'un hue son cheval paresseux»); locution adverbiale *ču degende ele* «soudain». On retrouve le huchement en kazak **šu/šü** et verbe *šüw-* (AV), ainsi qu'en tïva **šu** et *šula-* (AZ *attï šulaar* «il huche le cheval»).

Autres langues altaïques:

Bien attesté en xalx **ču** x 2 (CB, CE), **čü** x 2 (CD), et une variante **čöx** (CA) pour faire partir ou stimuler le cheval; le tunguz (even) a **čö** x 2 pour stimuler les rennes.

[19] A.J. Verrier, J. Onillon, *Glossaire étymologique et historique des patois et parlers de l'Anjou*, Angers, 1908, qui précise à propos de **hue** (p. 468): «On l'emploie aussi pour faire honte à un enfant de quelque action répréhensible: hue, hue donc, vilain laid!». Il existait aussi une ancienne technique du labour en-à-dia (à gauche), opposé au labour en-à-hue (à droite), cf. C. Fondet, «Esquisse pour une étude du rôle de la main dans l'apprentissage du langage», pp. 141-159 in: F. de Sivers (ed.) *La main et les doigts dans l'expression linguistique*, Paris: SELAF, 1981.

[20] *Adieu Goulsary*, Paris: EFR, 1968, p. 47. Le traducteur, qui a voulu garder la forme kirghize du huchement, s'est vu obligé d'ajouter une glose.

Signalons sans trop nous appesantir que le huchement général (**H**)**AY** peut être utilisé en rapport avec le cheval[21]. En Turquie, **hey** sert à chasser un cheval non monté (AC). Chez les Kirghiz **ayt** (*ayta, kayt*) sert à chasser ou à exciter un cheval non monté; Aitmatov écrit: (à propos d'un poulain) «Il répond à la voix comme un poignard à la main, regarde-le accélérer. Aït, aït, aïta-a-aï», ou encore «kaït-kaït-kaït! cria Tanabaï et (…) il expédia son troupeau (*de juments*) plus loin»[22]. La traduction tajik d'une nouvelle d'Aitmatov porte: *asphârâ ba xirmanjâi hay karda âvardem*, «J'amenai en huchant hay les chevaux sur l'aire à battre»[23]. Au Pamir, **ayya** ou **ayya-tayya** est réservé à faire galoper les chevaux de bouzkachi (AS)[24]. Voir aussi le yakoute **hay/xay** et verbe *haydağ-/xaydağ* (BD) pour stimuler les chevaux, probablement emprunté au xalx **xay/xaya** (CD, faire avancer une manade).Ce dernier huchement est relevé dans l'épopée mongole par Heissig sous la forme **ay/üy** où il sert à rassembler, faire boire et faire manger les chevaux (*zusammentreibt und sie klares Wasser trinken und gutes Gras fressen*)[25]. En russe, **ayda** signifie «au galop» (DI). Pour les langues latines, Diego de Garcia constate que **ayda** peut servir indifféremment à stimuler des chevaux ou des boeufs (EK).Dès le moyen-français **haïe** «cri du charretier pour animer son cheval» est étendu aux autres animaux (DZ ay,ey/hay hey/eya).

3. CALMER, ARRÊTER

3.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/çüş/ C_1VC_2 (AB, AC)

A.Changements phonétiques:

çuş [+ POST], **çöş** [+ APERT], **çoş** [+ POST, + APERT] (AC).

B.Changements morphologiques:

çoşt (expansion), **çüşay**, **doçüş** (composition) (AC).

Ce huchement utilisé initialement pour calmer ou arrêter chevaux et ânes est employé progressivement pour les autres animaux de bât et l'en-

[21] Huchement général de stimulation, attesté sous des formes multiples *hay/hayt/hayda, haydi heydi/ayda,aydi,ayde, eyde* etc., qui a donné de nombreux dérivés verbaux *haykırmak, aykırmak, hay vermek* «crier (bruyamment)», *haydamak* «mener l'attelage, conduire les animaux attelés», *haydemak* «chasser, poursuivre, appeler en criant», *heylemek* «crier pour rassembler les troupeaux (*sürüyü eyle de gidelim akşam oldu*)» (AC). Huchement et verbe se retrouvent dans de nombreuses langues türk, je ne citerai ici que le tïva **ayt** «1.cri par lequel on appelle, on arrête ou on chasse le bétail. 2.hé, attends, écoute *ayt sään nomuŋ kayïl*, «hé, où est ton livre»(AZ).

[22] *Adieu Goulsary,* o.c., pp. 28, 98.

[23] Ajtmatov, «Jamila», *šarqi surx* nº 12, 1960, pp. 77-114.

[24] A comparer au russe *ajda*«au galop», peut-être aussi au français *taïaut*.

[25] W. Heissig, *Erzählstoffe zenter mongolische Heldendichtung*, Wiesbaden, 1988, Tome I, pp. 296, 301 et note 110, 302.

semble du bétail. Appliqué aux individus, il prend une connotation péjorative (Communication Boratav). Voici un exemple d'emploi: *ohha be çüš! at mısın Mübarek? Bu ne biçim gidiş?* «holaaa hooo! T'es un cheval Mübarek? Qu'est-ce que c'est cette allure?»[26]

D'autres huchements impressifs peuvent être employés: **biš** x 2 (AC) pour calmer le cheval en s'approchant, **ist** (AE) pour le faire s'arrêter, **deys** (AC) pour l'empêcher de ruer, **hop** (AC) pour l'arrêter.

Attestations dans d'autres langues türk:

Seul le türkmen reprend **čüš** (O. Saparov, *Le désert et l'enfant*, Türkmenfilm, 1983) ou **čöš** (AJ). En özbek, on a soit une trille: ö.s. **dirr** (AL), soit un clic: ö.b. **tt** x 3 (AM). Multiples formes en néo-uygur: von Le Coq donne **höt čiš** pour arrêter les ânes (AO), Jarring **ho** (*hoa, oa, oay*) x 2 pour arrêter les chevaux, **hoč** (*hoytč, u*^{i}*čä*) pour arrêter les ânes (AN). Le k.s. **šïk** x 2 (AP et verbe *šïk šïkta-*) pour calmer le cheval, me paraît beaucoup moins courant que **tek** (AQ) qu'on retrouve chez Aitmatov: «Tek, tek, Goulsary, du calme, du calme!»[27] Mukambaev mentionne en k.d. **eš** x 2 pour arrêter les ânes; au Pamir le clic **tt** x3 sert à faire ralentir, calmer, arrêter les chevaux. En ce qui concerne le kazak, je n'ai trouvé qu'une indication asez floue: «(pendant la traite des juments par les femmes, le berger maintient l'animal par le cou pour le calmer et) he uttered soothing sounds such as 'uru', 'zou-zou'»[28]. La trille est utilisée en tat. **tïrr** (BA) pour arrêter le cheval. Recours au huchement général d'appel **BA** en yakoute **ba** x 2 pour arrêter un cheval ou un animal rétif (BD, et verbe *balağ*); cependant Bolton cite un voyageur qui aurait relevé chez les Yakoutes l'emploi d'une trille: «to stop the horses the driver blows his breath forcibly through his lips which are closed but relaxed, making a peculiar rattling sound difficult to expres in writing» (EG). Notons qu'en turc ancien, Kašgari signale **häč** x 2 pour faire ralentir un cheval lancé au galop, dont il pense qu'il correspond à un huchement arabe **haj** pour mener les moutons (BE), voir plus bas les interpellatifs de stimulation des bovins.

Autres langues altaïques:

La trille se retrouve en xalx **drr** (CD) pour arrêter le cheval et en ordos **der** «cri employé par les conducteurs d'ânes pour les faire rentrer dans le chemin» (CF). Pour calmer un cheval nerveux, traire une jument rétive: **xa, xay, xaay, xaya** (CD, CB).

Autres langues:

L'arabe classique utilise le huchement d'appel **qirri** également pour arrêter le cheval (DA), on préfère en Irak un chuintement **ššš** (DB) et en berbère une série de clics **xx** (DC). Persan **hâš** (avec une voyelle très longue,DF), dari **ôôš**, **eš** pour arrêter les ânes, **bâs** pour le cheval (DG).

[26] *Gırgır* nº 532, 1982.

[27] *Adieu Goulsary*, o.c., p. 36.

[28] L. Benson, I. Svanberg (eds), *The Kazaks of China: Essays on an ethnic minority*, Uppala, 1988, p. 277.

Dans les langues slaves, on a recours à des trilles avec attaque dentalisées ou labialisées: **trr**, **prr**, **tpr**, **tpru** (DI, DJ).

En France, J. Cantineau fait mention d'une trille pure: «il y a une interjection rrr! (commandement pour arrêter les chevaux)»[29], mais les formes labialisées **brr** sont beaucoup plus répandues (DX IV), à côté de l'ancien français **ho** (DZ IV) aujourd'hui généralisé (DR,DT). Bolton décrit le huchement pour les langues germaniques de la façon suivante: «A sound made by rolling the tongue gently blowing through the relaxed lips, symbolised by *brrrr*» (EG).

B. LES BOVINÉS (BŒUFS, BUFFLES, YAKS)

1. APPELER

1.1. HUCHEMENT EXPRESSIF
/bö/ x2 CV (AF)
A. Changements phonétiques:
möö (C [+ NAS], V [+ QUANT]), **moo** (V [+ POST]) (AF)

Si les bovins sont assez universellement désignés en langage enfantin par leur beuglement/meuglement[30], ce type de huchement est rare. On le retrouve cependant en néo-uygur **mo** x2, **mö** x2 (AO)[31]. Egalement ö.b. **wo** x3 (AM) où l'occlusion labiale est relâchée. A cette série se rattache le xalx **ö** x2, **öw** x2 (CD) pour l'appel des vaches[32].

Attestations éparses dans les langues germaniques de **bu/mu/muš** (= meuh) pour l'appel des bovins (DX IV), d'où il est passé dans les langues slaves (DJ).

1.2. HUCHEMENT IMPRESSIF (et injonctif-impressif)
/biş/ x2 C_1VC_2 (AC *öküz ve dana çağırma*)
A. Changements phonétiques
biç (C_2 [+OCCL]) (AC *hayvanların çağırma*), **büş** (V [+LAB]) (AC) , **büy** (C_2 [+PAL]) (AC *manda çağırma*), **düş** (C1 [+DENT]) (AG *inek çağırma*)

[29] N. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, trad. par J. Cantineau, Paris: Klincksieck, 1949, p. 97, note 1.

[30] Cf. par exemple «Seule la mentalité primitive et enfantine peut confondre en une synthèse amorphe des perceptions simultanées, par exemple le beuglement d'une vache et la vache elle-même (…)», C. Bally, *Le langage et la vie*, Genève, 1952, p. 93. Sur les désignations de la vache par meumeuh, moumou, boubou, cf DX V; voir aussi M. Hoa, *Les onomatopées en chinois commun*, Mémoire de l'EHESS, Paris, 1976, p. 39.

[31] L'absence en kirghiz est significative, car l'onomatopée *möö* a été bien lexicalisée (B.M. Junusaliev, *Kirgizskaja leksikologija*, Frunze, 1959, p. 160).

[32] Notons que chez les renniculteurs, l'appel du renne se fait par un huchement mimétique du brame **ö** x3 **o** x2 (S.M. Shirokogoroff, *Social organisation of the Northern Tungus*, Shangaï, 1929, p. 35;. Koechlin-Schwarz, C*omment parler aux animaux*, Paris, 1978, p. 160 pour les Lapons).

B. Changements morphologiques
bici, biçi, biji/bıçı/bücü/piçi, pıçı (expansion $C_1V_1C_2V_1$) (AC)
bicik, picik,biçik, bıçık, piçik, bücük, (surexpansion $C_1V_1C_2V_1C_3$) (AC)
gebiş, gebiç, gebüç, geçe, kebiç (composition $H1_{inj}$+H_{2imp}) (AC *öküz,manda,dana çağırma)*
gelpiş, geldüş, gelküş, geluks, gıle (AC, AG *öküz, dana çağırma*)

On utilise aussi pour appeler, quoique plus rarement, le huchement d'arrêt (inversion sémantique): **ho, hor,hohame, geleho** (AC).

Ce qui est caractéristique en Turquie, c'est le recours au huchement injonctif **ge(l)** pour les bovins.

Attestations dans d'autres langues turk:

On ne constate guère d'unité dans les huchements d'appel des bovins, ce qui pourrait être un indice du recours à un injonctif comme en Turquie. L'ö.b. **uš** x3 pour appeler les vaches (AM)[33] peut être rapproché du néo-uygur **höš-köš** (A0) ou **hööšk** x3, **hööške** x2 (AN) pour l'appel des vaches; l'appel des veaux est **čoog** x2, **čoogu** x2, à comparer avec le kirghiz (k.s., k.p., k.c.) **šök** x2, **šögö** x2 pour l'appel des yaks (femelles)[34]. Pour l'appel des veaux, Mukambaev indique bien un injonctif en k.d.: *gel ulagïm gidi-gidi* (AR).En kazak, l'appel des vaches est **awqaw** (AV)[35]. Deux huchements en tïva pour l'appel des bovinés (vaches, veaux, yaks) **öög** x2, **xöö** (AZ).

Langues altaïques et autres langues:

Sodmom (CB) donne en xalx **köw** x2 pour l'appel des vaches. Dans les langues tunguz **käl** x2, **kää** x2 (CG) pour l'appel des vaches et des rennes nous renvoie à l'injonctif.

Ce dernier est confirmé par l'usage général en France d'une variante dialectale ou patoisante de «viens!» pour l'appel des vaches (DM, DN, DV, DW)[36]. Bolton fait état pour les USA et l'Angleterre de nombreux huchements composés avec un H_{1inj} **co-** pour *come*: «In the Prussian province of Saxony cows are called from the pasture with *komotsch*

[33] Je signale ici une attestation isolée pour les langues dardes **üš** x2 pour l'appel des vaches (J.Y. Loude, V. Lièvre, *Solstice païen*, Paris, 1984, p. 213).

[34] Radloff a recueilli **šök** en šor et le glose «cri poussé au moment du sacrifice aux idoles» (BH IV 1035).

[35] C'est un huchement assez curieux, je le rapprocherais volontiers de la remarque de R.A. Austerlitz: «the call *aw aw* used for summoning reindeer is also used in nursery language as the designation of this animal» («Gilyak nursery words», *Word* 12, 1956, p. 276).

[36] Pour l'analyse musicale de deux appels au nourrissement et à la prise hydrique des vaches, voir A.M. Despringke, *La vie musicale d'un groupe de villageois du Haut-Jura de 1900 à 1940*, Diplôme d'ethnomusicologie de l'EPHE VIe section, Paris, 1974, pp. 68-69. À titre anecdotique, je signale que Louis XIV avait interdit dans les régiments suisses le *Ranz des vaches*, car cette briolée «poussait à la désertion des mercenaires pourtant peu suspects de sensiblerie!» (P. Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, 1983, p. 264).

(…). The word *komotsch* is often prononced *kom-motsch*, the first syllable of which is undoubtedly «komm» from the verb «kommen», analogous to the english «co» for «come» in «co-boss».»(EG).

1.3. HUCHEMENT DESCRIPTIF

/kote/ x2 $C_1V_1C_2V_2$ (AG)

Ce huchement d'appel pour les buffles est tout simplement une forme hypochoristique de *kotaz* qui désigne le buffle dans certains dialectes turcs. J'ai montré ailleurs comment la dysharmonie de palatalité s'assortissait d'une nuance caritative: t.T. *anne* (< ana), k.p. *ate* (<ata), *ake* (<aka).

2. STIMULER, CHASSER

2.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/haç/ C_1VC_2 (AC *öküzleri yürütmek*)

A. Changements phonétiques

aş (réduction C_1[Ø]C_2[— OCCL]), **as** (C_2 [- PAL]) (AC)

cah, caah, ca, ça, çaa (inversion C2VC1) (AC *öküz, mandaları kovalamak ve yürütmek*).

Huchement à relier à l'attestation de Kašgari citée plus haut pour le cheval.

Autres langues türk:

Pour l'azeri, Axundov donne une variante du huchement turc: **héš** (AI 62: *öküzünüze héš désin* «qu'il dise héš! à vos bœufs»), mais indique également **hoha** (huchement d'arrêt) pour la stimulation: *hoha var dağdan yéndirer, hoha var dağa mindirer* (AI 152) «il y a des hoha qui font descendre des montagnes, il y a des hoha qui font grimper aux montagnes», on en trouve un emploi dans la traduction du roman de Sadik Čubek, *Tengsir*: *Oha oha. Öküz kızmıştı. (…) Birden harekete geçerek Muhammed'e doğru košmaya başladı*[37], «Oha oha. Le boeuf s'énervait. Passant soudain à l'action, il commença à foncer sur M.». En türkmen **xöv** pour stimuler ou chasser vaches et veaux (AJ qui mentionne aussi **čom** pour faire boire les vaches, lequel me paraît un emprunt au russe **cob** pour stimuler des boeufs attelés). Ö.s. **hoš** pour stimuler les bovins (AL), cependant qu'en ö.b. c'est le huchement de stimulation du cheval **ču** x2 qui est utilisé pour les bovins, **baš** x2 servant à les chasser. Néo-uygur **ču** (AO), **čo** (AN) pour chasser vaches et veaux. Les Kirghiz ont plusieurs huchements: **öš, voš, vaš** (AP, AR) servant ausi bien à stimuler, qu' à chasser les bovins: *sïyïr ičip jatat voš deyimbi*? «les vaches sont en train de boire: faut-il que je huche voš! pour les chasser?»(AR); il y a encore un huchement **op** pour stimuler les bœufs pendant le battage qui

[37] Čev. A. Naci Tokmak, Ankara, 1979, p. 37.

donne son nom à la briolée *op mayda* (AP), et a facilité l'acclimatation de **sop** x2 (AP, AR) emprunté au russe[38].

La série tchouvache **xas** / **xas'** «chasser vaches (porcs)» et **kĕs'** / **kĕs's'e** «chasser veaux» peut être rapprochée d'une forme türk **haš/heš**, le tchouvache /s'/ correspondant au türk /š/: *pus' /baš* «tête».

Autres langues altaïques:

Plusieurs attestations en xalx **xöö/xöj** (CD) **xöji/xöči** (CB) pour chasser les vaches. Le Père Mostaert relève en ordos **gür** x2(CF) «pour faire rentrer les veaux dans l'enclos», qui se rattache à la série des trilles destinées à stimuler/calmer. Dans les langues tunguz il y a un huchement de stimulation pour les rennes **häy, hääy,hää** (CG).

Autres langues:

Pour les langues iraniennes **oha** (DE) en Iran, **ôôha** (DG) en Afghanistan servent à stimuler les boeufs. Langues slaves **hays** (DJ), même emploi. En France, il y a une série labialisée **o** x2[39], **oo** x2 (DM), **hoy** (DZ IV), à côté de **aa** (DV) **ha, hay**[40] (*ni per hay ni per cho noû s boudje,* «[le boeuf] ne veut bouger ni pour 'marche' ni pour 'halte'»), **ayda** (DX V)

3. CALMER, ARRÊTER

3.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/oha/ V_1CV_2 (AC *sığır durdurma*)

A. Changements phonétiques

oho (V2 [+LAB]), **ohah** (expansion),

B. Changements morphologiques

haoha (composition)

dooha, doohaa, dooha (composition)

L'emploi du huchement semble clair; ainsi dans la nouvelle de S. Ali «Le char»: «Elle voulut crier aux boeufs: ooha! (*pour arrêter la charrette*)»[41]. En fait, le huchement peut très bien servir à stimuler, comme c'est le cas en azeri, d'où le recours à une forme composée, plus explicite, qu'il faudrait pouvoir expliquer comme dans le huchement d'appel par le recours à H_{1inj} dans lequel *do(o)* devrait représenter un verbe, et le seul candidat serait *du(r)-,* faisant pendant à *ge(l)-*. L'hypothèse est fragile.

La même ambiguïté se retrouve dans l'autre série de huchements impressifs d'arrêt des bovins: **höš, heš/ höst, hest** (extension séman-

[38] Bogoras mentionne de nombreux huchements empruntés au russe pour diriger les chiens de traîneaux attelés chez les Yakoutes, les Tchouktches, les Koryak etc. (F. Boas (ed.) *The Jesup North-Pacific Expedition*, vol. VII: The Tchuktchee, (W. Bogoras), 1904, p. 111. Référence communiquée par M. Jacquesson que je remercie.

[39] Cf. M. de Certeau, D. Julia, J. Revel, *Une politique de la langue: la Révolution française et les patois*, Paris, 1975, p. 119.

[40] P. Nauton, *Le patois de Saugues (Haute-Loire),* Clermont, 1948.

[41] *Europe* nº 655-656 Littératures de Turquie, nov.-déc. 1983, p. 97.

tique d'un huchement pour le chien, voir A1) qui peut aussi servir à les stimuler (AC, AE), d'où le verbe *hößlemek: öküz ve manda yürütmek* (AC).

Autres langues türk:

Même chose en türkmen où **xövlüm** x2 (AJ) pour calmer les vaches pendant la traite est un composé sur **xöv** qui sert à les stimuler/chasser. En ö.b. et en néo-uygur **öš** (AM;AN), **höš-köš** (AO) qui sert à calmer les vaches est bien proche du huchement qui sert à les appeler.

Langues altaïques:

Le dilemme ne sera pas tranché par les langues mongoles: en xalx double série **xaa** (CC) **ööb** (CC) pour calmer les vaches pendant la traite qui se rattachent à des huchements de stimulation ou d'appel; ordos *ööglö-* «crier d'une certaine manière soit pour qu'une vache laisse téter son veau nouveau-né, soit pour faire avancer des boeufs qui font un travail» (CF), et variante *kööglö-* «psalmodier les mots **köögü** x2 (**köw** x2) devant une vache refusant son petit» (CF), les deux verbes étant attestés en mongol classique avec le sens «crier (chasseurs) pour effrayer le gibier».

Autres langues:

On retrouve en France pour ralentir ou arrêter les bœufs, à côté du huchement spécifique **o(o)** ou **o(o)la(a)** (DM, DN, DV, DW), le même phénomène qu'en Turquie, à savoir l'extension du huchement pour chasser le chien «ouste», diversement noté: *oche, oche-la, hola-oche* / *ouche, ouche-la, ouchte* (DX I, DY)[42].

De toute évidence, c'est l'intonation qui joue dans ces huchements le rôle de démarcateur entre stimulation et modération. Toutefois, on relèvera que, souvent, le vocoïde [o] est associé au retour au calme, [a] et [i] plutôt associés au mouvement.

C. CAMÉLIDÉS (CHAMEAUX, DROMADAIRES)

1. APPELER

1.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/çoh/ C_1VC_2 (AC)

A. Changement phonétiques

çox (C_2 +VEL)

B. Changements morphologiques

ç**oha** (expansion)

Il s'agit en fait d'un huchement destiné à appeler un chameau déjà baraqué, donc à le faire se lever pour venir près du locuteur, c'est une simple variante du huchement de baraquement, la postériorisation de la voyelle pouvant être corrélée à l'inversion du mouvement.

[42] Il existe ausi une série à structure syllabique inversée CV notée *cho* et ayant la même fonction.

Attestations dans d'autres langues türk et altaïques:

Le kirghiz (k.s., k.p.) a **köš** x2, **kööš** x2 , c'est ici la métathèse consonantique qui se corrèle à l'inversion du mouvement. Le correspondant kazak **kös** (AV) sert à faire venir les chamelles.

Le même phénomène se constate en xalx où **xös** x2 , **xöös** x2 (CB), pour l'appel du chamelet, semble bien une image-miroir de **sög**[43].

1.2. HUCHEMENT DESCRIPTIF

/bidi/ x2 $C_1V_1C_2V_1$ (AC)

A. Changements phonétiques

vidi (C_1[+DENT]) (AC)

Ce huchement d'appel pour les chameaux et leurs petits (*deveyi, deve yavrusunu çağırma ünlemi*) est aussi le terme par lequel on désigne le chamelet d'un mois.

Chez les Kirghiz de Chine (AT), c'est une particularité physique du chameau qui a donné naissance au huchement d'appel **çüyrük** x2 (< *çüyür*- «froncer le nez»)[44].

2. FAIRE BARAQUER

2.1. HUCHEMENT IMPRESSIF

/ıh/ VC (AC)

A. Changements phonétiques

yıh (C_1VC, prothèse) (AC)

Ce huchement est une extension sémantique du clic de stimulation **xx** dont nous avons parlé pour l'âne. Il a donné naissance en t.d. à de nombreux dérivés verbaux: *ıhar-, ıhtır-, kıxla-: deveyi çöktürmek* (AC).

Il y a ici possibilité d'emprunt à l'arabe, où le huchement est attesté sous des formes multiples: **ḫ-ḫ-ḫ , iḫ, iḫi, hiḫ** (DA). Je pense que, dans son emploi, il se combine avec le huchement suivant, plus spécifiquement utilisé dans le monde türk, ainsi qu'on le verra chez les Özbek du Badaxšan.

2.2. HUCHEMENT INJONCTIF

/çök/ C_1VC_2 (AC)

En Turquie ce huchement n'est pas relevé sous sa forme isolée, mais toujours en composition verbale: *çök et-, çök ur-, çök-* (AB, BH pour l'osmanli et le karaïm), et factitif *çöker*- «faire baraquer chameaux/dro-

[43] Il y a d'autres huchements pour rassembler les chameaux: **tor** x2, **dür** x2, **gür** x2 (CB, CE, CH).

[44] J'exprimerai le même regret que plus haut à propos des mules en ce qui concerne les chameaux, G. Bonvalot se contente de noter: «Notre vieux chamelier Imatch le bancal, qui n'a pas voulu quitter les chameaux (…), les soigne avec une véritable affection. Ils le connaissent, et lorsqu'il les appelle dans la steppe à l'heure du picotin, ils viennent à lui comme les poules vers la ménagère qui leur jette le grain». *De Paris au Tonkin à travers le Tibet inconnu*, Paris, 1980, p. 24.

madaires» (AC). Néanmoins, il ne fait guère de doute que ce verbe interjectionnel est dérivé du huchement.

Attestations dans d'autres langues türk:

Ce qui justifie la remarque précédente, c'est que le huchement est bien attesté par Kašgari: **čök** x2 (BE) pour faire baraquer le chameau. Brockelmann de son côté reconnaît l'antécédence du huchement sur le verbe en moyen-türk (BF).

Les dictionnaires azeri et türkmen ne mentionnent que le verbe (AI, AJ: *čök-, čöke düš-, čöker-*). La forme čag. **čöx** (AK), devient ö.s. **čix** (AL), alors qu'en ö.b. on a soit **čök** x2 soit **xx čök**. L'embarras de Jarring transparaît dans sa remarque: **čök** «word used in bidding a camel go down on its knees; probably imperative of *čök-*» (AN).

Il y a en kirghiz une différence de réalisation de la voyelle: (k.s., k.p.) **čök**, (k.c.) **čok**. Les deux formes étant attestées dans la littérature: *čök degende buk degen/tizesin jerge büktogön/san tööm* «mes nombreux chameaux qui quand on leur dit *čök* exhalent une plainte[45],/courbant leurs genoux jusqu'à terre»[46], mais d'autre part: «Le chameau s'agenouille au mot 'tchok'»[47]. Un détail intéressant est que le verbe interjectionnel *čök-* s'applique essentiellement au chameau; pour l'action de s'agenouiller (homme) on a un dérivé sur une forme expansée *čögölö-, čögöölö-* (AP). Le kazak a également les deux huchements **šök** (AU) et **šögü** (AV); «le peuple est devenu un troupeau de chameaux: on jette une pierre devant eux et on crie 'chok!'»[48] Radloff, pour l'altay/teleut, mentionne **čoq** x2 pour le huchement, mais *čök-* pour le verbe(BH). Par contre en tïva, identité de forme entre **sök** x2 huchement et *sök-* verbe (AZ).

Langues altaïques:

En xalx et en ordos on a bien **sög** x2 pour faire baraquer le chameau (CD, CE, CF), mais aussi **čok** ((CB) et **sïx** x3 (CH).

Autres langues:

A côté d'une forme de clic vélaire, déjà citée, on trouve en arabe une trille avec attaque occlusive vélaire, notée **qrrr** x2 par Thesiger[49]. En berbère, Bynon relève que c'est l'impératif du verbe «s'agenouiller» qui est employé pour faire baraquer le dromadaire. Retour au clic en dari avec **exxx** (DG) pour le dromadaire.

[45] J'en profite pour signaler que si l'on fait baraquer le chameau, c'est pour le charger, et qu'il blatère jusqu'à ce que la charge ait atteint la limite de ses forces (voir aussi M. Cable et F. French, *op. cit.*, p. 9).

[46] *Kïrgïz el jomoktoru*, Frunze, 1975, p. 39.

[47] B. Zaleski, *La vie des steppes*, p. 36.

[48] M. Aouezov, *La jeunesse d'Abaï*, Moscou, s.d., Tome II, p. 410.

[49] *Le désert des déserts*, Paris, 1978, pp. 65-66. Il s'agit d'une extension sémantique du huchement d'appel des chevaux **qirri** (DA).

3. STIMULER, CHASSER

3.1. HUCHEMENT IMPRESSIF
/höç/ C_1VC_2 (AC)
A. Changements phonétiques
hoç (V [+POST]) (AC)

Ce huchement doit être rapproché de celui qui est utilisé pour stimuler/chasser les bœufs.

Autres langues türk:

J'ai relevé dans un film türkmen **ču** pour stimuler un chameau attelé à une noria (H. Narliev, *La Bru*, Türkmenfilm, 1971); c'est l'extension du huchement de stimulation du cheval. Baskakov mentionne **čüv** ou **xayt**: *düye xayt diymek medetdir* «dire *xayt* au chameau c'est l'aider» (AJ). Le huchement est attesté sous la forme **oč** en k.s. (AP: *töö kïyadan ötkondön kiyin, oč degeniŋ kurusun* «il est stérile de dire *oč* après que le chameau ait franchi la pente»), que l'on retrouve inversée en k.p. **čo, čoo** (AS et variante du proverbe: *töö kïyadan ötköndön kiyin, čoo degeniŋ bepayda*). Le k.c. a **čök** x2 (AT) pour stimuler le chameau, le même huchement avec une voyelle postérieure servant à le faire baraquer. En kazak huchement composé **ayt šu** (AU).

Autres langues altaïques:

C'est aussi un huchement composé en xalx: **xög čü, xöči** (CD), avec toutefois une variante relevée par Ella Maillart chez les Mongols du Tsaïdam: «Les bêtes (*chameaux*) sont encouragées d'un guttural 'oo-o-k' ! »[50]

4. CALMER, ARRÊTER

Il n'y a pas d'attestation pour la Turquie, ni d'ailleurs dans les langues türk, à l'exception du türkmen **xörele** x2 (AJ) utilisé pour calmer une chamelle pas encore habituée à l'homme pendant la traite. Le xalx a une double série **du(u)r** x2 (CB, CC) ou **xa** x2, **xo** x2 (CB) pour calmer les chamelles, qui n'est pas spécifique à cette espèce[51].

5. APPELER AU NOURRISSEMENT/ABREUVEMENT

5.1. HUCHEMENT IMPRESSIF
/kurrç/ x2 (AC)

Ce huchement d'appel des dromadaires à la prise hydrique est un composé du huchement d'appel des chevaux et du huchement de stimulation: **kurı+çu*.

[50] *Oasis interdites*, p.98.

[51] A titre anecdotique, je signale que l'association parisienne «CamelOmane», pour la promotion du dromadaire de loisir, mentionne dans son prospectus les huchements suivants: **ôôôô** arrêter, **outchchch** faire s'agenouiller, **zid** faire avancer.

Autres langues türk et altaïques:

Le türkmen **xoyt** pour appeler les chameaux à la prise hydrique (AJ) est à rattacher aux expansions de HAY. L'ö.b. **hïrrï** x2 (AM) pour l'appel au nourrissement est une extension de l'appel général des chevaux, de même que le k.c. **maa** (AT) est une extension de l'appel au nourrissement des chevaux. De même en k.d., **bow** x2 (AR: *töönü jemge čakïrganda: ala töw bow-bow*) n'est qu'une variante de la série **bo/po/mo**. A noter en k.p. le mimème **šorop** x2 pour la prise hydrique du chameau (AS) qui a donné en k.s. *šorpulda-* «lamper bruyamment (chameau)» (AP).

Le xalx et l'ordos ont **to(o)r** x2 (CB, CF, CH), «cri pour appeler les chameaux quand on veut leur donner des graines farineuses ou les abreuver» qui a des emplois multiples.

BIBLIOGRAPHIE

1. Langues turques (A, B)

1.1. Groupe du Sud-Ouest: turc standard (t.s.), turc dialectal (t.d.). azeri (az.). tÜrkmen (tkn.)

A1 — R. Dor, «Les huchements du berger turc: 1. Interpellatifs adressés aux animaux de la cour et de la demeure», *Journal Asiatique* CCLXXIII (3-4), 1985, pp. 371-424.
A2. Enregistrement du cocher Metin Döner (Büyük Ada, 1/10/1987).
A3. R. Dor, «Les huchements du berger turc: 2. Du huchement-aux-morts à l'appel des chevaux», pp. 27-42 in: *Études Turques et Ottomanes*, Documents de Travail nº 3, Paris, juin 1993.
AA — *Türkçe sözlük*, Ankara, 1974.
AB — *New Redhouse Turkish-English dictionary*, Istanbul. 1974.
AC — *Söz derleme dergisi*, Istanbul, 1963-1979.
AD — P.N. Boratav, entretien du 21/3/1983, patois de Mudurnu.
AE — M. Bozdemir, entretien du 24/5/1983, patois de Hasanşeyh (Konya).
AF — «Çocukluk ve hayvan üzerine bir anket», *Türk Folklor Araştırmaları* nº 230,1968; nº235, 239, 241, 1969.
AG — H. Dallı, *Kuzeydoğu Bulgaristan türk ağızları üzerine araştırmalar,* Istanbul, s.d. (p. 142, *evcil hayvanları çağırmaya ünlem*).
AH — H. Eren, «Zurufe an Tiere bei den Turken», *Ural-Altaische Jahrbücher* XXIV (34), 1952 pp. 134-137.
Al — E. Ahundov, *Azerbayjan halk yazını örnekleri,* Ankara, 1978 (plus riche que les dictionnaires consultés: Ä. Örüžov, *Azerbajdžanskij-russkij slovar',* Bakı 1962, et R. A. Rustamov, *Azerbayjan dilinin dialektoloji lügati,* Bakı, 1964).
AJ — N.A. Baskakov, B.A. Karriev, M.Ja. Xamzaev, *Turkmensko-russkij slovar',* Moskva, 1968.

1.2. Groupe du Sud-Est: čagatay (čag.), özbek standard (ö.s.), özbek badaxši (ö.b.), néo-uygur (néo-u.)

AK — A. Vambéry, *Čagataische Sprachstudien* Leipzig, 1867.
AL — A. K. Borovkov, *Uzbeksko-russkij slovar* ‘, Moskva, 1959.
AM — Enquêtes personnelles au Badaxsân afghan (1975 et 1977).
AN — G. Jarring, «Zurufe an Tiere bei den Ostturken», pp. 46-52 in: G. Jaeschke (ed.), *Festschrift F. Giese,* Berlin. 1941.
AO — A. von Le Coq, «Osttürkische Lock- und Scheuchrufe für Tiere», *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache*, 1919. Berlin. pp. 110-111.

1.3. Groupe du Centre: kirghiz standard (k.s.), kirghiz dialectal (k.d.). kirghiz pamiri (k.p.), kirghiz du Xinjiang (k.x.), kazak (kaz.), altay (alt.). Xakas (xak.) tıva

AP — K.K. Judaxin, *Kirgizsko-russkij slovar',* Moskva, 1965.
AQ — K. Dyjkanov, *Kırgız tilinin tablicaları*, Frunze, 1971.
AR — Ž. Mukambaev, *Dialektologičeskij slovar' kirgizskogo jazyka*, Frunze, 1976.
AS — Enquêtes personnelles au Pamir afghan (1972, 1973).
AT — Communication écrite du Prof. Hu Djen-hua. 11/7/1983.
AU — B. Shnitnikov, *Kazak-English dictionary*, The Hague 1966.
AV — D. Indjoudjian, *Dictionnaire kazak-français*, Paris 1983.
AW — N. Baskakov, *Russkij-altajskij slovar'*, Moskva. 1964.
AX — N.Baskakov, *Dialekt černevyx Tatary, Tuba-kiži*, Moskva 1966.
AY — N. Baskakov, *Xakassko-russkij slovar'*, Moskva, 1953.
AZ — E. R. Tenišev, *Tuvinsko-russkij slovar'*, Moskva, 1968.

1.4. Groupe du Nord-Ouest: tatar de Kazan (tat.) baškir (baš.) čuvaš (čuv)

BA — O.V.Golovin, *Tatarsko-russkij slovar'*, Moskva, 1966.
BB — K.Z. Akmerov, *Baškirsko-russkij slovar'*, Moskva, 1958.
BC — M.Ja. Sirotkin, *Čuvašsko-russkij slovar',* Moskva, 1961.

1.5. Groupe du Nord-Est: yakut (yak.)

BD — E.K. Pekarskij, *Slovar' jakutskogo jazyka*, Leningrad, 1917-1930.

1.6. Turc ancien (t.a.) et ouvrages généraux

BE — Mahmud al-Kašġarī, *Divanü lûgat it-Türk*, B. Atalay (ed.) Ankara. 1939-1941; cf. aussi l'édition américaine: *Compendium of the Turkic dialects*, R. Dankoff, J. Kelly (eds), Harvard, 1982.
BF — C. Brockelmann, «Naturlaute im Mitteltürkischen», *Ungarische Jahrbücher* Vlll, pp. 257-265.
BG — G. Clauson, *An etymological dictionary of pre-thirteenth century Turkish*. Oxford, 1972.

BH — W. Radloff, *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte*,Sankt-Petersburg, 1893-1911, 4 vol.
Bl — G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neuepersischen*, Wiesbaden, 1963-75, 4 vol.

2. Langues mongoles et tunguz (C)

CA — A. Luvsandendev, *Mongol-oros tol'*, Moskva, 1957.
CB — N. Bassanoff, «Adjurations, conjurations: Un des aspects du pouvoir magique de la parole», *Études Mongoles* 6, 1975, pp. 143-146 (qui cite C. Sodnom, «Malyn tuxajt ug» (paroles liées au bétail). *Studia Mongolica* IV, Ulaan-Baatar, 1964, pp. 15-31).
CC — Ts. Chagdarsurung, «Les chansons amadouant la femelle qui refuse d'accepter son petit nouveau-né», *Rocznik Orientalistyczny* XXXIII (1), 1970, pp. 97-102.
CD — Ts. Chagdarsurung, entretien du 6/3/1983 (ménagé par R. Hamayon. que je remercie).
CE — F. Aubin, documents recueillis à Ulaan-Baatar en 1967.
CF — A. Mostaert, *Dictionnaire ordos*, Pékin, 1941-44.
CG — V.I. Cincius, *Slovar' tunguso-man'čžurskix jazykov*, Moskva, 1975.
CH — Enregistrement effectué par A. Desjacques dans différents kolkhozes mongols (1986)

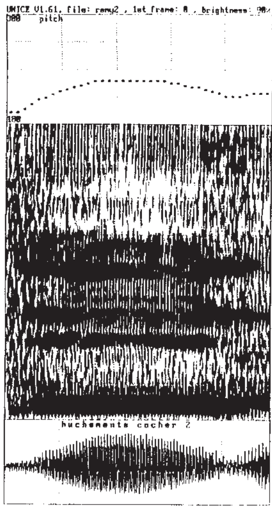
3. Autres langues (sémitiques, iraniennes, slaves, germaniques, romanes) (D, E)

DA — F. Schulthess, «Zurufe an Tiere im Arabischen», *Abhandlungen der Königlich Prüssischen Akad. der Wissenschaften* III, 1912, pp. 1-92.
DB — F. Nassiriya, entretien du 26/1/1983, arabe dialectal d'lrak (Baghdad).
DC — J. Bynon, «Domestic animal calling in a Berber tribe», pp. 39-61 in W. McCormack, S. Wurm (eds), *Language and man*. The Hague,1976.
DD — J.J.P. Desmaisons, *Dictionnaire persan-français*, Rome, 1908-1911
DE — N. Asgari, entretien du 17/11/81 (effectué par F. Kotobi, que je remercie).
DF — J.P. Digard, *Iran. Baxtiyâri, nomades de la montagne*, CETO 71 ,Orstom, 1974.
DG — R. Farhadi, *The spoken dari of Afghanistan*, Kabôl, 1975 (domestic animals callings,pp. 157-8; Farhadi remarque: «those cries are very close to the ones used in Paštô dialects»).
DH — M.V. Raximi, L.V. Uspenskaja, *Tadjiksko-russkij slovar',* Moskva. 1951.
Dl — G. Imart, communication écrite du 20/5/1981 (russe, région de Smolensk).
DJ — E. Siatkowska, *Zachodnioslwianskie zawolania na zwierzęta*, Warszawa,1976.
DK — Ja. Samić, entretien du 8/2/1982 (I'informatrice est bosniaque mais nous a renseigné sur le serbe).
DL — F. de Sivers, «Lockrufe für Tiere in den ostschwedischen Mundarten und in estnischen», *Actes du 2e Congrès des Études Baltes*, Tome II, Stockholm, 1973, pp. 145-148.

DM — A. Benoît, entretien du 19/2/1982, patois bourbonnais.
DN — J. Bournier, entretien du 11/5/1981; P. Charobert entretien du 20 /7/ 1981, patois est-auvergnat.
DO — R. de la Colombière, *Les cris populaires de Marseille*, Marseille,1868.
DP — E. Decroix, *Projet de langage phonétique universel pour la conduite des animaux*, Paris: Société Nationale d'Acclimation de France, 1898.
DQ — A. Demont, «Comment on parle aux animaux domestiques dans le Ternois», *Revue de Folklore Français* V (6), 1934, p 377.
DR — P. Dubuisson, *Atlas linguistique et ethnographique du Centre*, Tome I: La Nature, Paris, 1971.
DS — F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècles*, Paris, 1937.
DT — G. de Lépinay, «Les cris populaires envers les animaux», *Bulletin de la Soc. Scientifique, Archéologique et Historique de la Corrèze*, 1895, pp. 487-8.
DU — G. Massignon, *Atlas linguistique de l'Ouest*, Tome II: La Nature, Paris, 1957.
DV — P. Nauton, *Atlas linguistique et ethnographique du Centre*, Tome I: La Nature, Paris, 1957.
DW — Phonothèque du Musée des Arts et Traditions Populaires, phonogrammes 55.1.8 à 65.69.123 (réunis à mon intention par M. Andral, que je remercie).
DX — E. Rolland, *Faune populaire de la France*, Paris, 1877-1911.
DY — L. Schély, «Comment on parle aux animaux domestiques en Moselle», *Revue de Folklore français*, IV (1),1933, pp. 16-33.
DZ — W. von Wartburg, *Franzözisches etymologisches Wörterbuch*, Bâle, 1948-1951.
EA — K. Jaberg, J. Jud, *Sprach- und Sachatlas Italiens und der Sudschweiz* Vl, Zurich, 1935.
EB — T. Teaha, 1. Ionica, V. Rusu, *Noul Atlas Roman pe Regiuni Oltenia,* Bucarest, 1980.
EC — A.L. Grünberg, I.M. Steblin-Kamensky, *La langue wakhi*, Paris, 1988 (Tome 2, p. 98, Tableau 30: interjections adressées au bétail).
ED — A.C. Chandola, «Animal command of Garhwali and their linguistic implications», *Word,* 19(2), 1963, pp. 203-207.
EF — E. Schwentner, *Die primären Interjektionen in den indogermanischen Sprachen*, Heidelberg, 1924
EG — H. Bolton, «The language used in talking to domestic animals», *American Anthropologist* 1897 (10.3: pp. 65-90; 10.4: pp. 97-113).
EH — W.H. Carruth, «The language used in talking to domestic animals», *Dialect Notes*, I (6), 1892, pp. 263-268.
EI — E. Seytter, «Barnyard voices», *Our animal friends*, January 1894.
EJ — H. Blake, *Je parle aux chevaux… Ils me répondent*, Paris, 1976.
EK — V. Garcia de Diego, *Diccionario de voces naturales*, Madrid, 1968.
EL — J. Coget, «Parler à l'animal», *Revue du Rouergue.*
EM — Id., *Sons et musiques autour de l'animal*, Musée du Rouergue, Rodez, 1990.

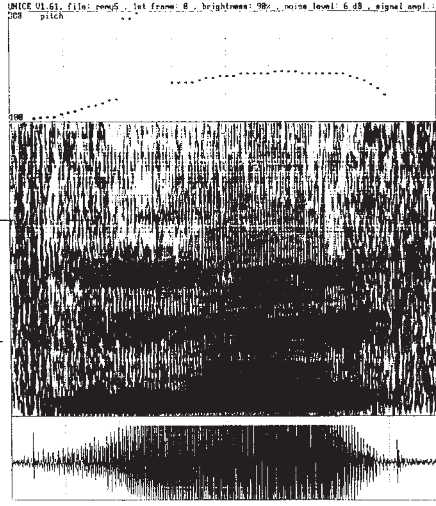
ANNEXE: HUCHEMENTS DE STIMULATION (CHEVAL)

S 1



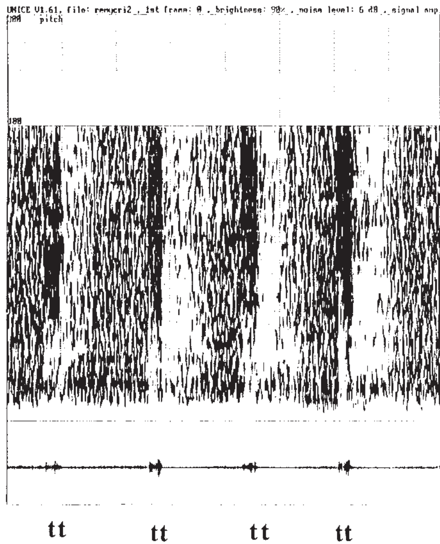
de----------------h

S 2



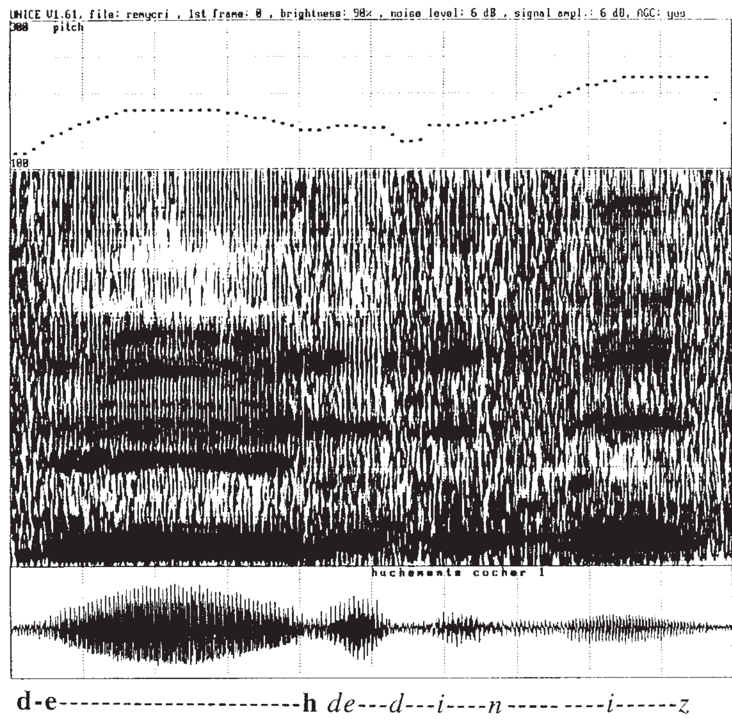
i--------------------------------h

S 3



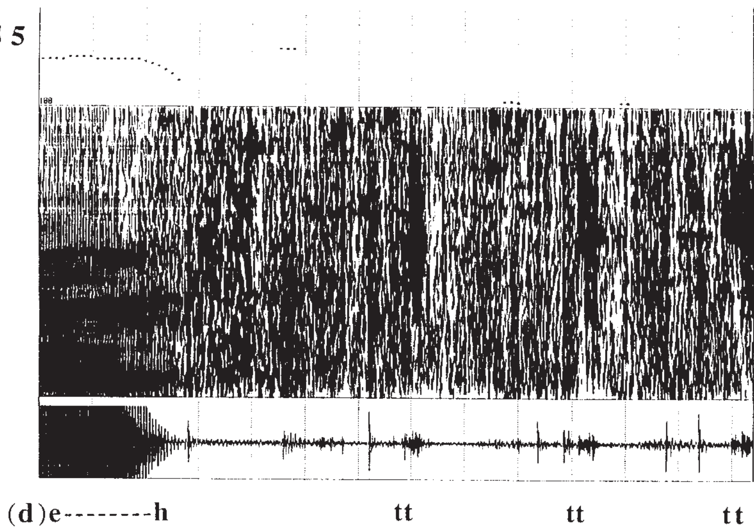
tt tt tt tt

S 4



d-e----------------------h *de---d---i----n--------- i------z*

S 5



(d)e--------h **tt** **tt** **tt**

Toronto University

TWO DOCUMENTS ON THE DIVISION OF OTTOMAN YEMEN INTO TWO *BEGLERBEGILIK*S (973/1565)[1]

I

Parts of Yemen's southern coastal plain *(tihāmah)* and southern highlands first came under loose Ottoman authority in 923/1517 when, following Sultan Selīm's conquest of Egypt (January-April, 1517), the participants left behind in Yemen from a recent Mamlūk naval expedition voluntarily recognised Ottoman suzerainty[2]. For more than two decades thereafter the leaders of these fractious *mamlūk*s and Ottoman *levend*s (seamen), based principally around Zabīd and Ta'izz, continued, though not without interruption, to profess their loyalty to the Ottoman sultan by including his name on the coinage (*sikkah*)[3] and in the Friday sermon

[1] The author wishes to express his gratitude to the Office of the Prime Minister of Turkey for its permission to allow him to identify, examine and microfilm relevant documents in the Başbakanlık Arşivi in Istanbul.

[2] Details of this second Mamlūk naval operation which, with Ottoman assistance, was prepared at Suez by Sultan Qānṣawḥ al-Ghawrī (r. 906-22/1501-16) primarily against the Portuguese naval threat in the Indian Ocean, but which never got beyond Aden, are provided in J-L. Bacqué-Grammont and Anne Kroell, *Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge,* Supplément aux Annales Islamologiques Cahier no. 12 (Cairo, l988), pp. 1-20; H. Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti (1517-1571)* (Istanbul, 1984), pp. 39-42; M.Y. Mughul, *Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası ve Osmanlı-Hint Müslümanları Münasebetleri, 1517-1538* (Istanbul, 1974), pp. 66-75; J.R. Blackburn, *Turkish-Yemenite Political Relations, 1538-1568,* Unpublished doctoral dissertation (University of Toronto, 1971), pp. 31-52; and Muṣṭafā Sālim, *al-Fatḥ al-'Uthmānī al-awwal li'l-Yaman 1538-1635* (Cairo, 1969), pp. 78-90.

[3] Descriptions and reconstructions of copper coins struck at Zabīd in the name of Sultan Süleymān before 945/1538-39 have been published by Dick Nauta, "Ottoman copper coins from Zabīd in the Yemen", *Oriental Numismatic Society Newsletter,* no. 137 (Summer, 1993), pp. 10-14.

(*khuṭbah*)[4]. However, a provincial administrative structure was established only in 945/1538-9 by Ḫādım Süleymān Pasha, the admiral and vizier who in that year commanded a large Ottoman armada against the Portuguese in India. On his way out he seized the strategic port of Aden in Rabīʿ I, 945/August, 1538; and while returning from India in failure his forces invaded the southern *tihāmah* during Shawwāl, 945/February, 1539 and overthrew the autonomous *mamlūk* and *levend* regime there. At both Aden and Zabīd the pasha created a *sancāḳ* — at that time still the usual Ottoman term for a province — and appointed governors (*sancāḳbegi*s) and personnel to secure, administer and expand them[5]. Yemen's administrative status was shortly (c. 947-52/1541-45) elevated from *sancāḳbegilik* to *beglerbegilik* (large province), and within only a few years the sphere of Ottoman domination became much enlarged through the capture, from the Zaydīs, of Ta'izz in the southern, and of Ṣanʿā' in the central highlands (953-4/1547)[6]. By 973/1565 the authori-

[4] The only Arabic chronicle providing substantial and consistent coverage of the *mamlūk*s and *levend*s in Yemen from 922/1516 to 945/1539 is that of Quṭb al-Dīn al-Nahrawālī (d. 990/1582), *Ghazawāt al-jarākisah wa al-atrāk fī junūb al-jazīrah, al-musammā al-Barq al-Yamānī fī al-fatḥ al-'Uthmānī,* ed. Ḥamad al-Jāsir (al-Riyāḍ, 1967), pp. 18-68. This was early rendered into Ottoman Turkish by at least two different people, the most frequently consulted being that by a mid 17th-century Ottoman official in Egypt named 'Alī 'Ālī (*Telḫīṣ-i Berḳ il-Yemānī,* in ms. only). It was also paraphrased into French by A. J. Silvestre de Sacy, "La Foudre du Yémen, ou Conquête du Yémen par les Othomans," *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* iv (Paris, 1788), 412-504. Modern studies treating the subject include Blackburn, *Turkish-Yemenite Political Relations,* pp. 45-65; Sālim, *al-Fatḥ al-'Uthmānī,* pp. 90-101, 126-37; and Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti,* 41-3. In the preamble of a letter which he sent to François I of France in 1525, it is unambiguously clear that Süleymān I (r. 1520-66) considered himself Sultan of Yemen (A. D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (London, 1956; repr. Westport, Conn., 1982), p. 112, n. 3).

[5] Detailed accounts of Süleymān Pasha's acquisitions are provided in his letters sent to the central authorities from Aden and Zabīd (published in photocopy and modern transcription by Fevzi Kurdoğlu, "Ḫadım Süleymān Paşanın Mektupları ve Belgradın Pilânı," *Belleten*, iv, no. 3 (1940), 65-75 and *levha* vii-viii, x-xiii). It is perhaps worth noting here that in Rajab, 945/November, 1538 Süleymān Paşa, while returning from India, created a third *sancāḳ* , that based at al-Shiḥr on the Ḥaḍramawt coast; but in this case the *sancāḳbegi* invested was the local ruler, who was to remain autonomous while agreeing to recognise Ottoman suzerainty and send taxes annually to Istanbul. Recent studies containing coverage of Süleymān Paşa's accomplishments in southern Arabia include Blackburn, *Turkish-Yemenite Political Relations*, pp. 82-101; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti,* pp. 45-7; Mughul, *Osmanlılarn Hint Okyanusu Politikası,* pp. 136-40, 167-9; and Sālim, *al-Fatḥ al'Uthmānī,* pp. 145f, 149-53.

[6] For details concerning these Ottoman territorial acquisitions and the conflict at that time within the family of the ruling Zaydī imam al-Mutawakkil 'alā'llāh Sharaf al-Dīn (d. 965/1558), see J.R. Blackburn, "The Ottoman Penetration of Yemen: an Annotated Translation of Özdemür Bey's *Fetḥnāme* for the Conquest of Ṣan'ā' in Rajab, 954/August, 1547," *Archivum Ottomanicum,* vi (1980), 55-100. The Zaydīs under the imam's son al-Muṭahhar (d. 980/1572) captured Ta'izz in 941/1534-5 from survivors from the Ṭāhirid dynasty (c. 857-923/1453-1517), who themselves had acquired it from

ties in Istanbul were persuaded that the province of Yemen, given its remoteness, large size and considerable resources (known or anticipated), in addition to the difficulty in maintaining communications between it and the capital, should be split into two mutually-supportive *beglerbegilik*s[7].

The principal purpose of the present study is to offer in English translation, together with photocopies and typed transcriptions of the originals, the two Ottoman Turkish documents announcing the division of Yemen into two *beglerbegilik*s. Both items are found in the *Umūr-i Mühimme Defterleri* (Register of Important Matters) classification of the Prime Minister's Archives (Başbakanlık Arşivi) in Istanbul, and in each instance the addressee is the designated *beglerbegi*[8]. However, before presenting these documents, which appear in Part II, something more might usefully be offered in the way of background to them.

When the decision was taken to divide the province into two, those in the empire's central administration were not uninformed about Yemen's many, mainly attractive features. Besides a growing corpus of communications from local officials providing precise information on such matters as the area's geographical divisions, place names, religious profile, sources of natural wealth and tax revenues, etc.[9], the central authorities had received from the region at least three significant submissions con-

the regime of *mamlūk*s and *levend*s some time after 933/1526-7 (al-Nahrawālī, *al-Barq*, p. 50 and Yaḥyā b. al-Ḥusayn al-Mu'ayyad bi'llāh Muḥammad, *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-Yamānī,* ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ 'Āshūr, 2 vols. (Cairo, 1968), ii, 669, 679f).

[7] Some idea of the modest number of *beglerbegilik*s in the Ottoman empire at this time relative to the *sancāḳ*s, still the usual provincial administrative units, and thus the significance of remote Yemen being formed into two of them, is suggested in the remark by Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: the Classical Age 1300-1600* (London, 1973), p. 105, that at the close of Sultan Süleymān's reign (974/1566) there were only sixteen *beglerbegilik*s. İ. Metin Kunt too, in his *The Sultan's Servants: the Transformation of Ottoman Provincial Government 1550-1650* (New York, 1983), pp. 26f, states that, owing to the extensive conquests in the period c. 1510-40, the number of *beglerbegilik*s grew to about fifteen. Neither of these observations, however, is supported by reference to even a single *beglerbegilik* of Yemen.

[8] The two documents, addressed to the *beglerbegi*s of Ṣanʿā' and Yemen respectively, are contained in Volume Five of the *Mühimme* registers where they are identified as nos. 710 and 711 and appear on pp. 277f. Both have been transcribed into modern Turkish script by Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, pp. 50, 76, but with a couple of lines deleted from no. 711 and with minor differences in the readings of each from those provided here. It is to be noted that these documents are not the originals, which would have been formulated according to the prevailing canons of chancery style and dispatched to their addressees, but rather slightly simplified copies of each entered in the register (*defter*) as a permanent record of the decision (*ḥukm)* made in the sultan's name.

[9] For the period down to the division of Yemen (973/1565-6) the *Mühimme Defterleri* classification of documents in the Archives of the Turkish Prime Ministry alone contains a considerable number and variety of documents either addressed to Yemen or otherwise relating to it. These appear throughout vols. i — vi of that classification.

taining both views on Yemen's size and potential and proposals for its possible administrative structuring. Earliest among these is a report dated 10 Shaʿbān, 931/2 June, 1525 which discusses the dimensions and condition of the former (second) Mamlūk naval squadron lying idle at Jidda since 923/1517[10], the Portuguese presence in India and its threat to Muslims, and the situation in Yemen and the Red Sea area[11]. Although this document is unsigned, it is generally held to have been authored by Selmān Re'īs (d. 934 or 935/1528), an Ottoman naval officer who participated as joint commander of that naval expedition, and who had been at Zabīd as recently as 930/1524[12]. Yemen, according to this document, which relies somewhat on hearsay where Yemen's interior is concerned, is a land more prosperous than Egypt. It has abundant revenues, with Zabīd alone yielding 180,000 gold pieces (*altūn*) annually, and with the region of Taʿizz said to possess 300 villages registered for taxation. The report's author lists six centres, including Ṣanʿān (*sic*), all of which could be formed into *sancāḳ*s. The only Ottoman presence there at the time was a garrison of 500 men at Zabīd under a *sancāḳbegi* named Ḥuseyn Bey (al-Rūmī)[13] and 100 men at Taʿizz under an officer. Otherwise, Yemen was without an effective ruler, experiencing disorder, and a valuable target for easy conquest. In the opinion of the report's author the region could be formed into five good *sancāḳ*s, apart from Aden which has an excellent and flourishing harbour[14].

[10] See above, n. 2.

[11] This document, which is in the Topkapı Palace Archives in Istanbul (no. E 6455), was first published, in a somewhat incomplete and faulty rendering into modern Turkish, by Fevzi Kurdoğlu, "Meşhur Türk amiralı Selman Reisin lâyıhası," *Deniz Mecmuası,* xlvii, no. 335 (1935), 67-73. More recently it has been translated into English by Salih Özbaran, "A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525)," *Arabian Studies*, iv (1978), 81-8, and into French, together with an introduction, photocopies of the original and transcription into modern Turkish, by Michel Lesure, "Un Document Ottoman de 1525 sur l'Inde Portugaise et les pays de la Mer Rouge," *Mare Luso-Indicum*, iii (1976), 137-60. Its contents are discussed in detail by Mughul, *Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, pp. 92-9.

[12] Blackburn, *Turkish-Yemenite Political Relations,* pp. 33-5, 58f; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti, pp.* 42f; and Mughul, *Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, pp. 90f. For details on Selmān Re'īs, see Bacqué-Grammont and Kroell, *Mamlouks, Ottomans et Portugais en Mer Rouge*, pp. 5-20 *passim.*

[13] The Ḥuseyn Bey (al-Rūmī) alluded to here as the *sancāḳbegi* upholding the sultan's name at Zabīd in the coinage (*sikkah)* and the Friday sermon (*khuṭbah*) had been governor of Jidda and had accompanied Selmān Re'īs in 930/1524 to Yemen, where, following Selmān's overthrow of the local *mamlūk-levend* leader, they had a falling out, with Selmān Re'īs returning to Egypt and Ḥuseyn Bey remaining in control at Zabīd (See references to Blackburn, Yavuz and Mughul in n. 12 *supra*).

[14] Kurdoğlu, "Meşhur Türk amiralı," p. 71; Özbaran, "A Turkish Report," pp. 84f; and Lesure, "Un Document Ottoman," pp. 156-8. Curiously, both Kurdoğlu and Özbaran omit the key word *beş* (five), which is clear in the original, for the number of *sancāḳ*s into which Yemen could be formed.

Some thirteen years later the empire's ruling authorities received a letter drafted for Ḫādım Süleymān Pasha from Aden, which, as commander of the large Ottoman naval expedition launched from Suez against the Portuguese in western India, he had just conquered in the name of the Ottoman sultan and formed into a *sancāḳ*[15]. Much of this informative item of correspondence naturally focusses upon the strategically-located fortified port of Aden, the military and administrative needs of which receive close description. As for the rest of Yemen, which he admits to not having seen, Süleymān Pasha represents it as a vast area stretching from Aden to Mecca and rumoured to be large enough to contain thirty *sancāḳ*s. He recommends the appointment of a *beglerbegi* to govern such an enormous area, but suggests the town of Zabīd in the southern coastal plain as his residence rather than Aden. While he believes that the latter town should form part of the *beglerbegilik* of Yemen, he sees it as being geographically separate and as having its own peculiar needs[16].

The third submission to the central government containing suggestions for Yemen's administrative organisation is the *fetḥnāme* — victory letter — which was drafted on 17 Rajab, 954/2 September, 1547 to give news of the Ottoman conquest of the city of Ṣan'ā'[17]. Unlike those of the two earlier items, the author of this document, Özdemür Bey, had considerable direct experience of Yemen, having served there possibly continuously since the departure of Ḫādım Süleymān Pasha's expedition

[15] A photocopy of this document plus its transcription into modern Turkish script are provided by Kurdoğlu, "Hadım Süleymān Paşanın Mektupları," pp. 65-9 and *levha* vii-viii. Kurdoğlu identifies this document as being among those in the archives of the Topkapı Palace Museum but fails to include its number (E 6454). Although no date of composition is given, it was likely written on or shortly after Friday, 13 Rabī' I, 945/9 August, 1538, which date is included towards the end of the letter as the one on which the Friday sermon (*khuṭbah*) was first delivered in Aden's mosques in the name of Sultan Süleymān. Specific data contained in this letter and collated with other primary materials concerning the Ottoman acquisition of Aden appear in Blackburn, *Turkish-Yemenite Political Relations,* pp. 82-8. This same document was used extensively by Mughul, *Osmanlıların Hint Okyanusu Politikası*, pp. 136-40. The peculiar spelling Ṣan'ān, which appears first in the report of 931/1525 attributed to Selmān Re'īs (see above p. 226), persists in this letter, suggesting that possibly Süleymān Pasha had seen the earlier document.

[16] In another letter, one sent from Zabīd in early Shawwāl, 945/late February, 1539, Ḫādım Süleymān Pasha describes in detail his overthrow of the last *mamlūk-levend* ruler and the capture of Zabīd and vicinity, but does not offer any further advice concerning the conquest and administrative organisation of wider Yemen (Kurdoğlu, "Hadım Süleyman Paşanın Mektupları," pp. 71-5 and *levha* x — xiii). He subsequently served as Ottoman grand vizier (948-51/1541-4) and, in that seniormost capacity, was almost certainly responsible for the elevation of Yemen's provincial status from *sancāḳ* to *beglerbegilik* (see above p. 224).

[17] For a fully annotated English translation of this document, composed originally in Arabic but rendered officially into Turkish for the central government, see J. R. Blackburn, "The Ottoman Penetration of Yemen," pp. 55-100. This *fetḥnāme* is discussed briefly by Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, pp. 57f.

more than eight years previously. A *sancāḳbegi* of Circassian and Egyptian origin, Özdemür hastened to take charge of Ottoman interests in the province following the assassination of its *beglerbegi*, Üveys Pasha, in Jumādā I, 954/June, 1547 by dissident Ottoman elements[18]. He dealt decisively with the rebels and then proceeded to fulfil the late Üveys Pasha's objective, namely the conquest of Ṣan'ā', the key Zaydī-held city located in the central highlands and at the very heart of greater Yemen. This *fetḥnāme* reports on a number of matters, among them its author's recommendation for the most desirable administrative organisation for the region. In his opinion Yemen's extent is vast enough to include three *beglerbegilik*s, situated in: (1) the coastal plain (*tihāmah*), from Jāzān (Jīzān/Qīzān) in the north to Mocha in the south; (2) the southern highlands, bounded in the north by Dhamār, in the south by the Gulf of Aden, and in the west by the eastern limits of the *tihāmah*; and (3) the central and northern highlands, roughly the area stretching north of Dhamār to Ṣa'dah and bounded on the west by the *tihāmah*. Although not so stated, the author of the *fetḥnāme* seemingly views Zabīd, Ta'izz and Ṣan'ā' as the respective administrative centres for these *beglerbegilik*s. Özdemür Bey's lengthy service in Yemen enabled him to rely more on precise knowledge than on hearsay; hence, he includes the names of several towns located within each of the proposed *beglerbegilik*s, especially those based in the *tihāmah* and southern highlands[19].

When the decision was taken in Jumādā II, 973/December, 1565 to divide Yemen into two *beglerbegilik*s, it was influenced more by one official, Maḥmūd Pasha, than by the contents of these earlier submissions, except possibly for their common emphasis on Yemen's vast geographical extent. A highly ambitious *sancāḳbegi* of Bosnian origin, Maḥmūd had, through patronage and probably by purchase, secured appointment as *beglerbegi* of Yemen in 967/1560[20]. During his term, which lasted some five years, this scheming and avaricious figure appears, at least to judge from Arabic and Turkish narrative sources, to have occupied himself almost exclusively with accumulating wealth both for himself and for the provincial and state treasuries, thereby enhancing the possibilities for personal advancement. His principal victims in this imprudent pursuit were invariably either Ottoman troops and officials serving in the province or local elements hitherto supportive of

[18] Blackburn, "The Ottoman Penetration of Yemen," pp. 69f. Information on Özdemür's background and later important role in Ottoman Yemen is provided in Blackburn, *Ottoman-Yemenite Political Relations*, pp. 135-93 *passim* and *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., art. "Özdemir Pa*sh*a," viii, 235f.

[19] Blackburn, "The Ottoman Penetration of Yemen," pp. 87f.

[20] That the administrative division of Yemen was the direct result of Maḥmūd Pasha's recommendation is made unambiguously clear in *Mühimme Defterleri (MD)*, v, no. 1236, p. 460 (20 Sha'bān, 973/12 March, 1566). Confirmation of his appointment to Yemen first appears in *ibid.*, iii, no. 998, p. 30 (25 Rajab, 967/21 April, 1560).

the Ottoman regime[21]. Upon receiving at Ta'izz his recall from Yemen in Rajab, 972/February, 1565, and with full official approval of his service there[22], Maḥmūd Pasha set out to return by way of the Ḥijāz. Here, in Sha'bān/March, Quṭb al-Dīn al-Nahrawālī, the author of *al-Barq al-Yamānī* and already an influential religious figure at Mecca[23], observed the pasha's excessively opulent caravan to have included two thousand camels, over three hundred horses, numerous chests of treasury, and a personal guard of one hundred slaves (*mamlūk*s)[24]. Maḥmūd boasted to al-Nahrawālī that he was confident of being made governor of Egypt, for which office he was able and willing to pay handsomely in bribes[25].

As this researcher has reported elsewhere[26], the argument generally held to have been advanced by Maḥmūd Pasha in support of splitting the province into two was that Yemen was an extensive but remote area which, despite recent growth in provincial revenue income and administrative institutions, remained difficult to govern. In the pasha's opinion, the area's full potential was more likely to be realised through the creation of two separate though mutually supportive *beglerbegilik*s. The possible motives underlying Maḥmūd's promotion of this measure have fostered speculation. Most accounts suggest that it was an act of revenge against Rıḍvān Pasha, his successor in Yemen, for his having reported to Istanbul on his wrongdoing there. It is more likely the case, however, that Maḥmūd recommended the division of Yemen before ever he left there, and for at least two reasons. First, there is evidence that he in fact did harbour an old grudge against both Rıḍwān Pasha and the latter's father, Ḳara Şāhīn Muṣṭafā Pasha, formerly *beglerbegi* both of Yemen (963-7/1556-60) and of Egypt (968-71/1560-4), and wished to do them an ill turn[27]. But more importantly, it was almost certainly part of his ambitious scheme to secure the governorship of Egypt, then one of the richest and most prestigious provincial administrative posts in the realm. His convincing the empire's rulers that Yemen was large and wealthy enough to be formed into two *beglerbegilik*s, at a time when there were yet few of these in the empire[28], surely could not but enhance his chances of success. Would this not crown his other efforts towards

[21] For details on Maḥmūd Pasha's background and service in Yemen, see J. R. Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen, 968/1560 — 976/1568," *Die Welt des Islams*, xix (1980), 122-31.

[22] Expression of such approval and the promise of promotion are explicit in a communication addressed to Maḥmūd Pasha on 18 Sha'bān, 972/21 March, 1565 (*MD*, vi, no. 889, p. 420).

[23] See *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., art. "al-Nahrawālī," vii, 911f.

[24] Pp. 138, 141f.

[25] *Ibid.*, pp. 139f.

[26] "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen," pp. 136-8. See too Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti,* p. 75.

[27] al-Nahrawālī, *al-Barq*, pp. 135, 139, 173f.

[28] See above, n. 7.

achieving the same goal: his amassing of personal wealth in Yemen, by extortion and adulteration of the local coinage; his meeting, at Kütahya in Anatolia, with the heir apparent and future Sultan Selīm II and his lavishing on him extravagant gifts; and his distribution of largesse among the empire's authorities in the capital?[29] Seniormost among the latter was Ṣoḳollu Meḥmed Pasha, a fellow Bosnian and the empire's new grand vizier, who awarded him the object of his desire in Rajab, 973/February, 1566[30], less than a year after Maḥmūd's return to Istanbul and just a month after the decision was taken to create two *beglerbegilik*s in Yemen.

Yemen's division into two full provinces survived for barely two years. The detailed and documented account of its failure and of the near total collapse of Ottoman authority in the region that quickly ensued is already in print[31]. Close cooperation between the two *beglerbegi*s, so clearly anticipated in the documents presented here, proved elusive. Rıḍwān Pasha, the incumbent, was resentful of having his authority reduced to the new province of Ṣan'ā', which embraced mainly the central and northern highlands and which was less wealthy in revenue income while more in need of expansion and pacification. Learning of the province's altered administrative profile after less than a year of service in Yemen, Rıḍwān intensified his already destructive policy of alienating indigenous elements in seeking to widen the sources of provincial revenue. Al-Muṭahhar (908-80/1503-72), the paramount Zaydī leader[32] whose peace agreement of 959/1552 with the Ottomans had been violated by Rıḍwān Pasha, was quick to take advantage of the situation. He astutely intervened to drive a permanent wedge between the petulant Rıḍwān Pasha and Murād Pasha, the newly-arrived appointee to the *beglerbegilik* of Yemen, a jurisdiction then reduced to the coastal plain (*tihāmah*) and parts of the southern highlands around Taʿizz. In these circumstances, the Zaydī chief was able to raise against the Turks a popular rebellion, which by mid 976/late 1568 succeeded in reducing the sphere of Ottoman control to a tiny foothold at Zabīd, near the coast. Dispatches to Istanbul informing of the deteriorating Ottoman position in Yemen were intercepted in Egypt by its governor, Maḥmūd Pasha, who was largely successful in suppressing these until his assassination at Cairo in Jumādā I, 975/November, 1567[33].

J.R.B.

[29] al-Nahrawālī, *al-Barq*, pp. 150f.

[30] *MD*, v, no. 998, p. 376 (19 Rajab, 973/9 February, 1566). Ṣoḳollu Meḥmed Pasha became grand vizier at the end of Dhū'l-Qa'dah, 972/June, 1565.

[31] Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen," pp. 40-71. See too Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, pp. 75-8. The two provinces were reunited into one in Jumādā II, 975/December, 1567 (*MD,* vii, no. 611, pp. 220f (29 Jumādā II, 975/31 December, 1567)).

[32] See *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., art. "al-Muṭahhar", vii, 761f.

[33] al-Nahrawālī, *al-Barq*, p. 198.

II

Texts, Transcriptions and Translations

Mühimme Defterleri, v, no. 710, p. 277

Mühimme Defterleri, v, no. 711, p. 278

۱ زبید عزبلری اغالغی ویریلان سنانه ویرلدی فی ۹ جمادی الاخر
سنه ۹۷۳)

1 یمن بکلربکیسی رضوان پاشایه حکم که ولایت یمن اقصای سرحد ممالک
محروسه‌دن اولوب و خیلی وسعتی اولمغین حفظ و حراستی بابنده
2 بربرنه معین و ظهیر اولمق ایچون اکي بکلربکیلك اولمق مناسب اولمغین
ولایت صنعا که اون یدی سنجاقلق بر اولوب کیر[و][34] بکلربکیلک[35] طریقیله
3 سنک تصرفکده اولوب اکر سنجاقلری واکر مقاطعاتی در سکا تابع اولان
دفتر اولنوب[36] ارسال اولنمشدر دفترده مسطو[ر] اولان سنجاقلروک
مقاطعه لری
4 سنوک بکلربکیلککه تابع اولوب هر خصوصده مراجعتی سکا ایدوب وجه
و مناسب کوردوکک اوزره خذمتده[37] بولنوب و[38] ولایت یمن که اون اکي
سنجاق
5 اولوب انوک دخی سنجاقبکلری[39] و مقاطعات دفترلری ایریلوب مراد دام
اقباله[یه] بکلربکیلک طریقیله ویرلمشدر بیوردوم که امرم اوزره
6 سن تعیین اولنان سنجاقلر و مقاطعه لری و مشار الیه کندویه تعیین
اولنان سنجاقلر و مقاطعه لری ضبط و تصرف ایدوب دایما یکدل
و یکجهات اولوب
7 حسن اتحاد و اتفاق اوزره ضبط و ربط مملکت و رعایت حمایت رعیت
بابنده انواع مساعی جمله کوز ظهوره کتورمک بابنده دولت[40] همایونمه
متعلق
8 اولان اوموردە[41] بذل و مقدور ایلمیه سن

Mühimme Defterleri, v, no. 710, p. 277

[34] Yavuz as well reads this word as *girū* (*Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, p. 50).
[35] Appears as *beglerbegiliği* in *ibid.*
[36] Appears as *defterler alınup* in *ibid.*, thus presuming the omission of an *elif* from the verb.
[37] For *hidmette* (also in *ibid.*).
[38] This *ve,* inserted above the line, is deleted in *ibid.*
[39] Appears in *ibid.* as *sancāḳları* which makes better sense, even though the text clearly yields *sancāḳbegleri*.
[40] Yavuz reads this word as *karār* (*ibid.*).
[41] To be read as *umūr* (also in *ibid.*).

Document no. 710: Translation

(It was given, on the 9th of Jumādā II, 973, to Sinān, who has been awarded the commandership of the ʻ*azeb*s (infantrymen)[42] of Zabīd.)[43]

Order to Rıḍvān Paşa, the *beglerbegi* of Yemen:[44]
Since the province of Yemen is one of the most distant frontier areas of my[45] protected realm and is very extensive, and since it is (therefore) appropriate that it become two *beglerbegilik*s so that, in matters of protection and defence, they should assist and support each other, the province of Ṣanʿā[46], a territory with seventeen *sancāḳ*s[47], is to be under your administration as a separate *beglerbegilik*. Whatever *sancāḳ*s and tax farms[48] are to be under your authority have been recorded and

[42] According to S. Özbaran, "A Note on the Ottoman Administration in Arabia in the Sixteenth Century," *International Journal of Turkish Studies*, iii (1984-5), p. 95, the Ottoman budgets for Yemen in the years 968-69/1560-62 indicate that the *azeban*, which he translates as 'infantry archers', was one of the three major corps in the province, the other two being the *mustahfızan* (janissary garrisons) and the *gönüllüler* (volunteers).

[43] This record of dispatch was normally added later, once an appropriate courier had been located. In this instance, although the digest of this decision (*hüküm*) was entered in the record book (*defter*) under 5 Jumādā II, 973/28 December, 1565, its original was actually dispatched four days later (1 January, 1566) with a military officer departing Istanbul to take up a minor posting in Yemen. In another document (*MD*, v, no. 731, p. 284), also dated 9 Jumādā II, 973, the Ottoman governor (*beglerbegi*) of Egypt was informed of Sinān Agha's mission and urged to facilitate his speedy passage to his destination. The same courier would also have carried the other companion document under study here (no. 711) as far as its destination, Ghazzah.

[44] This incumbent, who was the son of Ḳara Şāhīn Muṣṭafā Pasha, a former governor of Yemen (963-67/1556-60), and the brother of Behrām Pasha, a later holder of the same office, had received this appointment probably during Rabīʻ II, 972/November, 1564. For documentation of this and other details concerning Rıḍvān Pasha's background and activities in Yemen prior to the division of the province into two, consult Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen," pp. 131-6; Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, pp. 74f; and *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., art. "Rıḍwān Pa<u>sh</u>a" (forthcoming).

[45] The first person reference here and elsewhere in these two documents is to the Ottoman sultan, Süleymān I.

[46] The final *hamzah* (') in the name Ṣanʻāʼ is invariably deleted in Ottoman Turkish.

[47] Within the framework of an Ottoman *beglerbegilik* (a large province), the administrative unit known as the *sancāḳ* had, by this time, come to refer to one of several subprovinces (See above, n. 7). Nowhere are the names of the seventeen *sancāḳ*s of the new *beglerbegilik* of Ṣanʻāʼ listed, although chronicle references include, besides the city of Ṣanʻāʼ itself, Ṣaʻdah in the northern highlands, Ibb in the southern highlands, and Aden on the south coast (See Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen," p. 138 and Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, p. 75).

[48] In the Arab provinces of the Ottoman empire in general the *muḳāṭaʻa* was a defined unit of tax revenue leased out for a limited period to a tax farmer (*mültezim),* who purchased it for its stipulated worth and subsequently recovered his investment plus a profit. Elsewhere in the empire, particularly in Anatolia and Rumelia but only to a very limited

dispatched. The tax farms of the *sancāḳ*s written in the record book belong to your *beglerbegilik*. In every particular its reference is to you. You serve in accordance with what you deem correct and proper. The *sancāḳ*s[49] and tax farm registers of the province of Yemen, which has twelve *sancāḳ*s, have been set apart and awarded to Murād (May his good fortune not cease!) as a (separate) *beglerbegilik*.

It is my will that you, in accordance with my command, control and administer the *sancāḳ*s and tax farms which have been allotted (to you); that the said (Murād) do the same with the *sancāḳ*s and tax farms assigned to him; and that (the two of) you be always united and in accord. In matters connected with my imperial government, may you make every effort (to see) that both of you, in unity and harmony, show zeal in securing the state and in paying attention to protecting (my) subjects.

extent in the Arab lands, the earlier *timar*/*ziamet* system, based on the right to harvest agricultural tax revenues in return for state military service when required, continued largely to prevail at this time. S. Özbaran, in his "The Salyāne System in the Ottoman Empire as Organised in Arabia in the Sixteenth Century," *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, vi (1986), p. 45, has determined through his study of the budget for Yemen in 969/1561-2 that the main sources of tax revenue were the land-tax (*harâc-ı arâzi*), which was by far the largest, the *mukataat* (tax farms), and the incomes from the ports (*eskeleha*). In a *Mühimme* document dating from the eve of the division of Yemen (*MD*, vi, no. 889, p.420 (18 Sha'bān, 972/21 March, 1565)), it is evident that the *muḳāṭa'a* tax farm system was employed for the collection of *emvāl-ı ḫāṣṣa* (special imperial revenues) in the province.

[49] See above, n. 39.

1 غزه بکی مراد بکه حکم که ولایت یمن خیلی یر اولوب ضبط وربط ایچون
ایکی بکلربکی اولمق لازم اولمغین[50] اون اکي سنجاق افراز اولنوب واون
ایکی

2 سنجاق ده اولان مقاطعات دخی تفریق اولنوب بکلربکیلک طریقیله سکا[51]
مزید عنایتمدن سکا تفویض اولنوب اولبابده اعلام ایچون حکم شریف

3 ارسال اولنوب حالیا ایریلوب سکا تعیین اولنان سنجاقلرک ومقاطعاتک
دفترلری گوندرلدی وسابقا بکلربکی اولان رضوانه دخی

4 ولایت صنعا سنجاقلری ومقاطعاتی ایله تعیین اولنمشدر بیوردم که
واریجق دفترده تعیین اولنان اکر سنجاقلردر ومقاطعاتدر بکلربکیلک
طریقیله

5 متصرف اولوب بربریکوز[52] ایله یکدل ویکجهت اولوب حسن ایفاق[53] اوزره
ممالک[54] ولایت امن وامان ورعایا وبرایانک رفاهیت اطمئنان اوزره

6 اولمه لری بابنده دین ودولت همایونمه متعلق اولان سایر خدماتده
موجد[55] ومردانه اولوب سعی بلیغ ظهوره کتوره سن[56] ومال میرینک

7 توفر وتکثیرنده دخی سعی واقدام ایلیه سن اما مال حاصل اولور
ولایت ومقاطعات سنوک طرفکده در اول طرفدن ممالک ولایت مصلحتی
ایچون

8 مشار الیه خزینه طلب ایدرسه کفایت مقداری ویروب مضایقه چکدرمیه سن

Mühimme Defterleri, v, no. 711, p. 278

[50] Yavuz reads this word as *olmaḳda* (*Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, p. 76).
[51] This word is deleted in *ibid*.
[52] This is read as *her birinūz* in *ibid*.
[53] This word is read as *ittifāk* in *ibid*.
[54] The singular of this word (*memleket*) is also possible here (cf. *ibid*.).
[55] This word is unclear in the text, and the reading adopted here is that appearing in *ibid*.
[56] This word appears as *getüresiz* in *ibid*., which deletes the remainder of the document.

Document no. 711: Translation

Order to Murād Beg, the (*sancāḳ*)*begi* of Ghazzah:[57]
The province of Yemen is a very distant place and, to maintain order (there), it has become necessary for it to have two *beglerbegi*s. Thus, twelve *sancāḳ*s have been detached and the tax farms in (those) twelve *sancāḳ*s have been set apart[58]. Through my abundant favour (these) have been entrusted to you as a (separate) *beglerbegilik*. A noble ordinance giving official notification of that has been dispatched, as have the registers of the *sancāḳ*s and the tax farms which have now been set apart and assigned to you. The (new) province of Ṣan'ā, with its *sancāḳ*s and tax farms, has been awarded to Rıḍvān, who hitherto was the *beglerbegi*[59].
It is my will that you, on arriving (there), administer, as a *beglerbegilik*, what *sancāḳ*s and tax farms have been designated (for you) in the register book; that (the two of) you be united and in accord with each other; that, as in all other services connected with my imperial faith and realm, you be creative and vigorous in the matter(s) of the province's territories being, by proper (mutual) agreement, safe and secure and of the subjects and citizens being comfortably at ease; and that you show evidence of great exertion. As well, you should put forth a great effort to expand and increase state revenues. But (since) the revenue-producing jurisdiction and tax farms are in your region[60], if the forenamed (Rıḍvān Paşa) requests (from you), from his side, treasury money for the welfare of the lands of (his) jurisdiction, provide him with a sufficient sum and do not make him endure hardship.

[57] For details about Murād Pasha and his activities as *beglerbegi* of the new, reduced province of Yemen prior to his death during Muḥarram, 975/July, 1567 in circumstances connected with the rebellion raised against the Turks by al-Muṭahhar, see Blackburn, "The Collapse of Ottoman Authority in Yemen," pp. 139-59 *passim* and Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*,"pp. 75-8.

[58] For the tax farm system for revenue collection in Yemen and other Arab provinces, see above n. 48. The close approximation in the total number of Yemen's *sancāḳ*s between Ḫādım Süleymān Pasha's estimate in 945/1538 of thirty (see above p. 227) and the sum of twenty-nine reported in these two documents is perhaps worth noting. When several months later the central government was urged to redefine the division of Yemen to provide greater economic balance, the task was assigned to the same Maḥmūd Pasha, then the governor of Egypt, who recommended that each province consist of twelve *sancāḳ*s (*MD*, v, nos. 1226, 1236, pp. 457, 460 (20 Sha'bān, 973/12 March, 1566) and al-Nahrawālī, *al-Barq*, p. 166). According to a document cited by Yavuz, *Yemen'de Osmanlı Hâkimiyeti*, p. 51, within fifteen years following its division into two *beglerbegilik*s, an expanded and reunited province of Yemen was composed of eighty-two *sancāḳ*s, the names of several of which are listed by Yavuz.

[59] That is, for the whole of Yemen.

[60] Clearly, recognition by the central authorities that, in dividing Yemen into two provinces, the new province of Yemen was richer in existing sources of revenue.

Academy of Sciences of Russia,
Institute of Ethnology and Anthropology

BLESSING IN A DREAM
A story told by an Uzbek musician

A connection between shamanism and folk oral poetry and music takes its origin in ancient times, when ritual practice and artistic activity existed in unity, being different manifestations of the same phenomenon. We can think that a talent of a poet and a musician was considered as a part of those capacities that were gifted to a shaman by the patron (helping) spirits. The obvious traces of this connection preserved in various cultures have already attracted the interest of many researchers. Some evidences were found in Central Asia and Kazakhstan.

For instance, the Kazakhs in the 19-20th centuries believed that a good shaman (baksy) should be a good musician and singer[1]. On the other hand, they were sure that their poets and singers (akyn, zhirau) had their patron-spirits which sometimes showed themselves in a form of a lion, a wolf, a duck. When akyn Suyumbay saw a grey wolf while competing with another Kazakh minstrel, he knew that it was a sign predicting his victory[2]. A poet and singer Djambul believed that he was guarded by a tiger-spirit. Like Suyumbay, he usually saw his tiger in the hardest moments of a public competition. Some days before his death he said to his colleagues who came to visit him: "Recently my tiger left me. I wished him to come back, called him,

[1] For more details see: Басилов В.Н., *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана,* М., «Наука», 1992. С. 210-211 (Basilov V.N., *Shamanism among the peoples of Central Asia and Kazakhstan*. Moscow, 1992. Pp. 210-211).

[2] Турсунов Е.Д., *Происхождение древних типов носителей казахской устнопоэтической традиции*, Алма-Ата, 1976 (автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени доктора филологических наук), С. 38 (Tursunov Ye.D., *Origin of the ancient types of the representatives of the Kazakh oral poetic tradition,* Alma-Ata, 1976, p. 38; this publication is an autoreferat of the doctorate thesis).

but he didn't look at me. He disappeared behind a hill. It means that I'll die soon"[3]. The Kirghiz thought that a man could be a professional performer of the "Manas" epos only after a benediction given by the epic hero Manas himself — in a dream or a vision[4]. Similar beliefs were connected with the poets, singers and musicians among the Turks[5].

The spirits not only endow a man with the abilities of a poet, musician and a singer, but they themselves derive pleasure from songs and music. Music and poetry help a shaman in his invitation of spirits during the rituals. The Turkmen shared a belief, for instance, that the spirits would not attend a shaman if there were no songs sung to the words of the 15th-century Chagatay poet Alisher Navoi. The spirits are eager to enjoy melodies and a spoken word not only during shaman rituals. According to a Turkmen tradition, one singer noticed that every time he sang, flocks of birds came to listen to his songs. "These are not birds, — it was explained to the singer by an Ishan (= Sheikh) verywell-known for his holiness, — These are *peri* spirits".

The fact that in the past a bard and a shaman could live together in a single person is witnessed by the similarity of names given to a people's singer, (bakhshy) among the Turkmen, Karakalpak and Uzbek, and to a shaman among the Kazakh (baksy) and the Kirghiz (bakshy). The majority of the Uzbek groups also calls their shamans "bakhshy". The word "bakhshy" in the sense of a 'shaman' came into being in the languages of the Central Asian peoples after the Mongolian invasion (the earlier sources know of the Turkic term "kam")[6]. The legendary saint Korkut (Khorkhut) in the Kazakh beliefs was regarded to be a patron of both shamans and singers. Traditions depict him as the very first shaman and musician, claim him to be the inventor of the "kobyz", that is of a musical instrument which possessed supernatural qualities when played by a shaman[7]. Saint Ashikaydyn (whose venerated grave

[3] Нурпеисов А., "В нем все пело…" *Литературная газета*. 9 июля 1976 г., N° 23 (4569). С. 7 (Nurpeisov A., All sang in him… — In: *Literaturnaya gazeta*. 9 July 1976, No. 23 (4569), p. 7).

[4] Рахматуллин К.А., "Творчество манасчи" *Манас — героический эпос киргизского народа*. Фрунзе, 1968. С. 79 и далее (Rakhmatullin K.A., Creative work of manaschi. — In *Manas — a heroic epos of the Kirghiz people*. Frunze, 1968, p. 79 and ff.).

[5] Başgöz I., "Dream Motif in Turkish folk stories and shamanistic initiation", *Asian Folklore Studies*, 1967. Vol. 26, No. I).

[6] Басилов В.Н. *op. cit.*, p. 48-50.

[7] Жирмунский В.М., "Огузский героический эпос и «Книга Коркута»", *Книга моего деда Коркута*. М.Л., 1962. С. 145-174 (Zhirmunskii V.M., The Oghuz heroic epos and "The book of Korkut". In: *The book of my grandfather Korkut*, Moscow-Leningrad, 1962. Pp. 145-174); see also: Басилов В.Н., *Культ святых в исламе*. М., 1970. С. 40-54 (Basilov V.N., *Saints worshipping in Islam*. Moscow, 1970, pp. 40-54).

is situated in the western part of the Khorezm oasis) is also worshipped as a patron of singers, musicians, poets and shamans[8].

In the 18-19th centuries (as far as the sources allow a judgement) a shaman and a singer-narrator in Central Asia were already different persons. However, as late as the turn of the 20th century, some shamans among the Kazakh people saw it as their calling to be not only sorcerer-magicians and soothsayers, but also singers who sang to their own kobyz accompaniment. Our sources are rather meagre in this respect, for not all the observers, brought up in the traditions of a different musical culture, could see in a baksy a masterly musician and a talented singer. (Thus, one author writes that "being unaccustomed to this frightening, shattering music and disharmonous singing we tightly closed our ears…"[9]. Another witness to a baksy playing heard only "some ugly wild sounds" which were echoed by a shaman's "even wilder song"[10].) But more careful Russian observers of the Kazakh mode of life have fortunately left for us their splendid descriptions of the shaman as a musician and a singer. Here is, in particular, a picture of baksy Oken. Oken had not played before he became a shaman: "Before that I did not know how to hold a kobyz and its bow, but then suddenly I began not only playing various melodies and songs, but even singing, and all of this due to the inspiration of the spirits".

This baksy's playing was enchanting to his listeners. "Everybody was listening with a sinking heart and only the white heads of the old people were shaking with delight and tears ran down their wrinkled cheeks. Oken played more and more and really played masterly his original instrument; not a single Kirghiz (Kazakh. — V.B.) was brave enough to contest his kobyz playing, and once in answering my question of whether or not he had met anybody who played kobyz better than himself, Oken said proudly: "Should anybody be a better kobyz player than myself, then I would have broken down my kobyz into splinters and thrown it into fire and would have never again taken a bow in my hand!"[11]. Oken dedicated a special tune to every different spirit. For example, "to evoke the maids of fascinating beauty" he made use of more tender and voluptuous tunes. Among his evil spirits there were so called "five Russians", to call them he "surprisingly uses a common street tune of a Russian song and sings it so truely to the accompaniment

[8] *Ibid.*, p. 63.

[9] Ястребов М., "Киргизские шаманы", *Москвитянин*, 1851, N° 8, апрель, книга 2. С. 309 (Yastrebov M., The Kirghiz shamans. — In: *Moskvitianin*, 1851, No. 8, april, book 2, p. 309).

[10] П-в А., "Как лечат баксы", *Киргизская степная газета*. 19 мая 1896 г., N° 20 (P.v A., How the baksys heal. — In: *Kirghizskaya stepnaya gazeta*. 19 May 1896, No. 20).

[11] Невольник, "Во мраке невежества", *Тургайская газета*, 1896, N° 77 (Nevol'nik, In the darkness of ignorance. — In: *Turghayskaya gazeta*, 1896, No. 77).

of his kobyz that you are unwillingly reminded of a drunken Russian peasant with a 'garmoshka'…"[12].

A baksy's repertoire was not limited to ritual song singing only. B.D. Daulbayev notes that "Baksys like the akyns (folksingers. — V.B.) mostly glorified antiquity and the deeds of epic heroes; but they were mainly engaged in fortune-telling…"[13]. Baksys maintained their ancient role of the singer, musician and story-teller who entertained the people. Sometimes, after a shaman performance of healing, the host would ask the baksy to stay longer — "and he would stay and sit down and begin telling a tale, improvising cleverly and neatly"[14].

Among the Uzbek there are also some cases when the functions of a shaman, singer and musician combine in a single person. Thus, an Uzbek shaman, Tashmat-bola, who always wore a woman's dress, was also the first musician of his village[15].

Folk singers and poets also preserved some traces of their former relation to shamanism. This paper presents some new data on the problem. In Uzbekistan (Poshhurt village, Sherabad district of Surkhandarya velayat), B.Kh. Karmysheva and I heard, in 1983, an interesting story told by 93-years-old Allashukur Rakhmatov. The story is based on very archaic beliefs. It shows how the spirits bring a person to the world of music, inspiring him to play a musical instrument. Let's follow the story.

From the days of his youth, Allashukur made oil, working with a traditional press (juvaz). At the age of 40, he suddenly became paralyzed (shol bob kastal boldik) and couldn't move during six months. By the end of this period, he saw a dream which was so bright and instructive that Allashukur kept it in memory all the last years of his life. When B.Kh. Karmysheva and I visited Allashukur in his house, he willingly described us his dream. He was not a good story-teller, maybe because he had spoken about his vision so many times. But his son and some of his neighbours who participated in the conversation knew the story very well and constantly corrected him, reminding him of some important details which he failed to report to the listeners.

Allashukur saw in his dream that he was walking together with his 12-year-old son to the highest point of Kuhitang mountain chain. This peak

[12] *Ibid.*

[13] Даулбаев Б.Д., "Рассказ о жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830 по 1880 год", *Записки Оренбургского отдела Императорского Русского Географического общества*, Вып. 4. Оренбург, 1881. С. 109 (Daulbayev B.D., A narration of life of the Kirghiz in Nikolayevskii district of Turghay region in the 1830 - 1880's. — In: *Zapiski Orenbourgskogo otdela Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo obshchestva*. No. 4. Orenbourg, 1881. P. 109).

[14] Ястребов М., *op. cit.*, p. 310.

[15] Басилов В.Н., "Таммат-бола", *Советская этнография*, 1975, No. 5 (Basilov V.N., Tashmat-bola. — In: *Sovetskaya etnografiya*, 1975, No. 5); Basilov V.N., "Vestiges of Transvestism in Central Asian Shamanism», in: *Shamanism in Siberia* (Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal). Budapest, 1978.

is called Ayri-ata because there is a tomb of a saint named Ayri-ata (ayri means ‘separate’, ata-‘father’). On their way, they saw a big dog walking to them from the holy place. The boy was afraid and began to cry. But Allashukur waved his hand three times, and the dog went away. Allashukur and his son reached the peak and spent 3 days there. On one of these days, he visited the holy tomb of Ayri-ata and saw many wild sheeps (keyik) there. He saw also small piles of stones near the grave. These stones were put there by the pilgrims, to guarantee the saint’s patronage after their death[16]. He made a similar pile (möla) and thought: “When I die, I shall also be here near the saint; I shall serve the saint in the next world”.

Then he decided to go back home. His way went through places he knew well. By the spring called Chashma-i Hayot, he suddenly met 8 girls — pari spirits — who played tambourine and danced (dapi-nagora cholib oynar ekan). He asked them: “Is it a festival or mourning (toy-honami murod-honami)?” — “Both, festival and mourning”, — was the answer. The girls said that they would invite him to participate in the festival, if their chief (kattasi) gave permission. The chief permitted and Allashukur joined the company. There were not only the girls, but also the men — “army” (lashkar) of the pari. The chief of the pari looked like the men of the “army” and had no special sign of his high position. Allashukur was offered a place among the girls, his son sat to the left of him.

A girl (a pari) gave him a traditional bowed instrument (gidjak) and asked: “Can you play?”. He took this kind of violin and began to play, and 8 girls danced to the sounds of a melody. Then the girls (the paris) gave him a plucked string instrument (dumbira). He never played musical instruments before, but managed to play again. After that the spirits gave him a tambourin (dap) and mouth-harp (chang-kobiz), and he played.

When Allashukur was sitting among the paris, they asked him: “Why is your face so yellow?”. — “I am ill”, — he replied. — “When did your illness begin?” — they asked again, and he answered: “Six months ago”. And then, one man from the spirits’ “army” (lashkarin

[16] A similar custom was widely known in Central Asia and also practiced in some regions in Azerbaijan. For the details see: Лыкошин Н.С., “Суеверия киргиз, связанные с Туркестанской мечетью хасрет Султана”, *Туркестанские ведомости*, 28 февраля 1902 г.; Снесарев Г.П., *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. М., 1969. С. 111-112; Тайжанов К., Исмаилов Х., “Макчам — дом для духов предков”, *Советская этнография*, 1980, N° 3; Алекперов А.К., *Исследования по археологии и этнографии Азуербайджана*. Баку, 1960. С. 158 (Lykoshin N.S., The Kirghiz superstitions connected with Turkestan mosque of Hazret Sultan. — In: *Turkestanskiye vedomosti*, 28 February 1902; Snesarev G.P., *Relics of Pre-Muslim beliefs and rites among the Uzbek of Khorezm*. Moscow, 1969. Pp. 111-112; Tayzhanov K., Ismailov Kh. Makcham — a house for the ancestor’ spirits. — In: *Sovetskaya etnografiya*, 1980, No. 3; Alekperov A.K., *Researches in archaeology and ethnography of Azerbaydjan*. Baku, 1960. P. 158).

biri) said: "I know what caused your illness". According to his explanation, half of year ago, the paris while migrating from Bobotag mountains to Kuhitang mountains, landed near the neighbouring village (kishlak) called Andjir, to have a rest and cook a food for themselves. They had chosen this village because there were many houses with a press (djuvaz) for producing oil: pari spirits love oil. But on their way to that village, they were attracted by the smell of oil which came from the house where Allashukur worked with his own djuvaz. When the paris landed near Andjir, three persons from the spirits' "army" were sent to Allashukur's house to bring oil. Two of them began to open a door, while the third stayed on a roof, the two criticised him: "You do not want to work". But the truth was that the third spirit was ill. Two man-spirits entered the house and took a jar which contained 2-3 litres of oil. And the sick spirit saw a jar with water standing by the door and drank 3 cups of water. He relaxed for a while, lying on a roof and joined the spirits' "army" only when the meal (pilaw) was ready and the paris enjoyed their food. For his being late and neglecting work, he was beaten with a whip. Then the paris and their "army" flew further. Allashukur, next morning, drank water from this jar and the spirits's illness stuck to him. When this story was told and the reason of Allashukur's illness discovered, the chief of the "army" (lashkar boshi) punished the spirit who was found guilty. This manspirit was cut into two halves with a sabre and thrown away. Allashukur saw all this very clearly in his dream.

At last, the paris said to him: "It is already cold now. We must go to Bobotag mountains". Allashukur grasped some girls and said: "Do not go away, show me my way home". The girls answered that he was not permitted to touch them with his hands (siz bizga namahram), and he would find his road himself. "But I am ill!" — Allashukur exclaimed. The girls said: "You are free from your illness now. We have killed your illness". They gave him back his jar that they took six months ago. Then they all turned to white pigeons and flew away. Allashukur went home; because of the heavy jar, he was tired, and his shirt was wet with perspiration. He came to his house, opened a gate and hanged the jar on a special stick.

When Allashukur awoke, he was all in sweat. He felt that he was still ill. By some reasons, his attention was drawn by a beetle sitting on his clothes. He looked around. The jar with oil was in its usual place. Allashukur began to think about his dream. What did it mean? First, the paris gave him his jar back; it might be a sign that they blessed him for his professional occupation: he may continue his oil-making. Second, he made a long journey in his dream. It probably showed that his illness would pass away. Didn't the paris say that they killed his sickness? Third, the spirits gave him musical instruments, and he played. Surely, he should learn to play musical instruments. When he realized that his dream gave him hope to recover, he made an attempt to get up. And he got up! From this moment on, he felt better and better. His health was coming back.

His first thought was to express his gratitude to some local saints, for their possible assistance in his recovering. While reporting his story, he didn't stress that the saints' help was clearly illustrated by his dream, but this connection is obvious: we remember that he began his journey with a pilgrimage to Ayri-ata's holy tomb and made a pile of stones as a sign of his deepest respect to the saint. Being now able to move, he made a ritual washing and performed a prayer addressed to the saints whose tombs were located near the springs (Chashma-i Hayot and Chashma-i Nadjod) where he passed by and met the pari spirits. Then he ordered his wife to cook with oil 21 breads called suzma as a sacrifice to the local saints Chilon-ata, Gharib-ata and Ayri-ata. Afterwards, he made pilgrimage to Chilonata's and Gharib-ata's venerable tombs. Later, for a certain time, he went every Wednesday to a local holy place called Kök-Temir-ata; there he cleaned the place around the holy tomb and served the pilgrims until he understood that he had become completely well.

After that, he slaughtered an animal as a sacrifice to the saints, to thank them for his recovery. He invited his neighbours and also two respectful Sufi clergymen (ishan) to share a ritual meal with him. The traditional "candles" (chiroq) were burnt for these saints. According to a local custom, it was good if an ishan began the first words of a prayer addressed to the saints and started distributing the ritual food to the people – after that another man would continue to serve the guests. So, Allashukur asked one of the two ishans to start this ritual. "Could you be a leading person for the ritual (siz bekovuldi kiling)?", — he said to him. But the ishan didn't like the request. He considered himself a very important person. He refused in a very insulting way. "Shall I serve in your house? Who are you? You are a dog of [the saint] Ayri-ata! And I am a chief of a thousand families living in this region!" — he said. Then he swore and left the assembly. But that very evening, he fell on the ground near his house and became ill. He concluded that his illness was a punishment of the saints whose sacrificial meal he refused to distribute among the men gathered in Allashukur's house. He called Allashukur, begged his pardon and asked him to kill a sheep that the ishan himself sacrificed to the saints. Then Allashukur read a prayer (dua), and the ishan bestowed this a full set of dress. Soon the ishan recovered.

After that, Allashukur made a primitive violin for himself. He used a juniper (archa) stick and an empty tin (an iron box) as a resonator[17]. There were no musicians among his ancestors, and he never played himself. But he had to follow the paris' instructions and did so.

Having told his story, Allashukur demonstrated his skill. At first he played with a bow. Then he put the bow away and used his violin as a

[17] Violins of the same construction were also used by some other people; a Tadjik violin of this kind is kept in the collections of the Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) in St. Peterbourg.

plucked instrument. He played and sang. "When I take the violin in my hands, I feel I am young, — he explained. — The mullas insisted many times that I must forget playing my instrument. 'You are old already, — they said, — throw your violin away, you do not need it'. But I never stop enjoying my own performance". Allashukur assured us that he didn't take lessons or ritual blessings from a professional musician. "Only the paris gave their benediction to me", — he said. He saw the paris only once, in his dream. He doesn't offer sacrifices to the spirits. "The paris are generous, they need nothing from me", — he commented.

As we can see, Allashukur analyzed his dream, and his conclusions were correct, because there was no new information in the dream. It was rather a new form of the beliefs which were already shared by Allashukur. This dream was an illustration of the traditional beliefs (it means, of his own beliefs, too), and the simple symbolism of the dream was easily understood by him.

Like Allashukur, we can also make an attempt to analyze his dream. Here are some comments.

First, the dream has an obvious shamanistic character. It shows that Allashukur's illness was connected with his acquisition of the capacities of a musician. The dream and Allashukur's explanation do not state that his illness was a precondition for his being gifted as a musician, and the way how the disease stuck to him looks usual. But his illness preceded the spirits' benediction. It reminds us of the "shamanistic disease" which is well known to the students of shamanism[18]. Allashukur's illness can be viewed as an echo of an archaic tradition according to which a musician should suffer from a disease accompanied by special visions. Like "shamanistic disease", this illness can be seen as a ritually necessary period that takes place before the gods or the spirits give their blessing to the profession of a musician. The survival of a disease of this kind is found in Turkish folk traditions; usually a poet, musician and singer (mostly represented by one person) had some difficulties in his life and experienced some visions before he realized that he was granted with a poetic and musical talent[19]. But Allashukur's dream preserved much more archaic features than can be seen in the folk beliefs of Turkey. It must be stressed that in Central Asia and Kazakhstan the paris have the role of a shaman's helping spirits. The shamanistic character of the dream is shown by the fact that Allashukur was given his talent by the same spirits who made him ill. The same thing happened in the shamanic visions. The disease of a shaman was believed to be caused by the same spirits who taught him, recreated him and endowed him with some new qualities.

[18] See, for instance: Eliade M., *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, 1970. Pp. 33 and ff.

[19] Başgöz I., *op. cit.*

Second, the gift of becoming a musician is connected with Allashukur's journey. And though in his dream his road goes through the real world, in the vicinity of his village, on his way he meets the spirits who put an end to his disease and give him the capacity of a musician. That is why journey is similar to that of a shaman who, during the period of his "shamanistic disease", travelled in the other world(s) and communicated there with the gods and spirits, in order to be granted with supernatural qualities.

Third, Allashukur's dream reveals the nature of his illness. This illness is explained by folk beliefs. It is believed all over Central Asia that the spirits migrate twice a year. In spring they move to the north, in autumn to the south[20]. Allashukur's dream informs us that his illness began during a seasonal migration of the paris. His recovery is also connected with their coming back, after six months. This dream throws a light on the psychological mechanism taking part in shamanism and related phenomena. The information received in a dream or in a vision means that a person clearly realized at last his own attitude towards a problem significant for him. This problem worried him, inspired his constant mental work. Allashukur, having been ill, was already sure that his disease was a result of the spirits' seasonal migration. This belief had created in his mind the probability of the extent of his disease. And when the necessary period of time had passed, his mind gave him a signal in the form of a dream. Thus, Allashukur's illness had its roots in a mental sphere of his psychic world and was induced by his traditional beliefs.

Fourth, Allashukur's story illustrates the Muslim influence of the old folk animistic beliefs. In his dream, Allashukur was healed by the paris. But at the same time, the local saints occupy an important place in the dream which contains meaningful details. Allashukur did not explain what was symbolized by the dog he saw near the holy grave of Ayri-ata, but it was clear to him that Ayri-ata and the other local saints helped him to get rid of his sickness. We remember that he expressed his gratitude to the saints. He did not perform any ritual act addressed to the pari spirits, it was against the ancient religious traditions. But instead, the Muslim saints were given sacrifices and shown respect by pilgrimage.

[20] Снесарев Г.П. *op. cit.,* С. 57-58; Тайжанов К., Исмаилов Х., "Особенности доисламских верований у узбеков Карамурта", *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии.* М., 1986; Басилов В.Н., "Традиции женского шаманства у казахов", *Полевые исследования Института этнографии. 1974.* М., 1975. С. 119; Tayzhanov K., Ismailov Kh., Specific features of Pre-Muslim beliefs among the Uzbek of Karamurt. — In: *Ancient rites, beliefs and cults of the peoples of Central Asia.* Moscow, 1986; Basilov V.N., Tradition of female shamanism among the Kazakh. — In: *Field researches of the Institute of Ethnography.* 1974. Moscow, 1975, p. 119.

Allashukur's dream represents some archaic ideas connected with a rite of initiation. At the beginning of human history, these concepts formed an essential element in the early cultures. But at the present day, they have become a mere survival and have faded away from the religious worldview of the Uzbek people. They continue to exist only in the narrow specific sphere of the customs preserved in the professional life of the folk musicians and singers.

V.N.B.

Anja PISTOR-HATAM

Heidelberg Universität

TANẒÎMÂT ODER *ITTIḤÂD* ZWEI KONZEPTE OSMANISCH-PERSISCHER EINIGUNG

Als Sulṭân ʿAbdülmeğîd (reg. 1839-1861) am 3. November 1839 das *ḫaṭṭ-i šerîf* von Gülḫâne unterzeichnete, leitete er damit eine neue Ära im Osmanischen Reich ein, die unter dem Namen «Tanzimat» (1839-1876) bekannt wurde. Das Dekret garantierte zum ersten Mal in der osmanischen Geschichte die Sicherheit von Leben, Ehre und Besitz der Untertanen, es kündigte die Einführung eines regulären Steuersystems an und versprach die vorschriftsmäßige Rekrutierung Wehrpflichtiger sowie die zeitliche Begrenzung des Militärdienstes. Die Konzessionen des Dekrets richteten sich an alle Untertanen, welcher Religionszugehörigkeit sie auch sein mochten[1]. Im *ḫaṭṭ-i hümâyûn*, dem zweiten berühmten herrscherlichen Dekret der Tanzimat vom 18. Februar 1856, wurden die zuvor verkündeten Garantien bestätigt und weiter ausgeführt. Obwohl in beiden Fermanen vor allem von der Gleichheit der nichtmuslimischen mit den muslimischen Untertanen die Rede ist, gilt auch für die verschiedenen islamischen Konfessionen und Glaubensrichtungen, wie zum Beispiel die Schia, der Gleichheitsgrundsatz vor dem Gesetz. Das Leben der Schiiten im Osmanischen Reich, die Ausübung schiitischer Glaubensformen sollte also mit den beiden genannten Fermanen erleichtert werden. Schließlich heißt es im *ḫaṭṭ-i hümâyûn*:

> «Vu que tous les cultes sont et seront librement pratiqués dans mes Etats, aucun sujet de mon Empire ne sera gêné dans l'exercice de la religion qu'il professe et ne sera d'aucune manière inquiété à cet égard»[2].

[1] Der Text des *ḫaṭṭ-i šerîf* ist in türkischer und französischer Fassung nachzulesen in: *Pour Commémorer le Bicentenaire de la Révolution Française et le Cent cinquantenaire de la Proclamation du Firman du Tanzimat*, Istanbul 1989 (Hrsg. Türk-Fransız Kültür Derneği Yayını), S. 12-16.

[2] ibid. S. 24-25.

In der osmanischen Verfassung, die am 23. Dezember 1876 proklamiert wurde, erhielt schließlich die Gleichheit aller Untertanen ihre Bestätigung:

> «Tous les Ottomans sont égaux devant la loi. Ils ont les mêmes droits et les mêmes devoirs envers le pays, sans préjudice de ce qui concerne la religion»[3].

Während die christlichen Untertanen des Sultans auf den Schutz der europäischen Mächte rechnen konnten, auf deren Druck hin der Gleichheitsgrundsatz überhaupt in die osmanischen Gesetzestexte aufgenommen worden war, verfügten die Schiiten nicht über eine gleichermaßen mächtige Schutzmacht. Fühlten sie sich diskriminiert und in der Ausübung ihrer Rechte behindert, konnten sie sich mit der Bitte um Unterstützung nur an ihre Glaubensbrüder in Iran wenden. Der Konflikt zwischen dem Osmanischen Reich und den Dynastien der Safawiden und Kadscharen in Iran bezog sich nicht nur auf geo-politische, sondern ebenso auf religiöse Ansprüche und Selbstverständnisse[4]. Das Anrecht auf den Kalifentitel und die damit verbundene Herrschaft über alle Muslime, das die osmanischen Sultane, besonders aber ʿAbdülḥamîd II. (reg. 1876-1909) für sich beanspruchten, wurde von den iranischen Schahs stets zurückgewiesen. Die vor allem im Irak und im Ḥiǧâz immer wieder beklagten Diskriminierungen und Mißhandlungen von Schiiten trugen während des 19. Jahrhunderts in hohem Maße zu den Spannungen zwischen Iran und dem Osmanischen Reich bei. Der persisch-osmanische Krieg von 1821 bis 1823 wurde von iranischer Seite nicht zuletzt deswegen begonnen, weil sich die Beschwerden aus dem Osmanischen Reich zurückkehrender Pilger häuften, deren Anliegen von den schiitischen Rechtsgelehrten unterstützt wurde[5]. Infolge dieses Krieges kam es zum ersten Vertrag von Erzurum, der am 28. Juli 1823 unterzeichnet und durch einen am gleichen Ort geschlossenen zweiten Vertrag im Jahre 1847 ergänzt wurde. Beide Verträge heben besonders die (zu erstrebende) Freundschaft und vollkommene Einigkeit der Vertragspartner hervor. Zum Abschluß des Vertrags von 1823 heißt es, beide Staaten seien muslimischen Glaubens und wollten sich bemühen, im Sinne ihrer Religion in Frieden und Versöhnung miteinander zu leben. Dabei sei besonders darauf zu achten, Aggressionen zu vermeiden, die aus der Verschiedenartigkeit «der beiden Zweige des Islam, Sunniten- und Schiitentum» resultierten[6].

[3] Übersetzung der osmanischen Verfassung in Fesch, Paul: *Constantinople aux derniers jours d'Abdul Hamid*, Paris 1907, Appendices S. 655-668, hier S. 656.

[4] Deringil, Selim: «The Struggle Against Shiism in Hamidian Iraq. A Study in Ottoman Counter-Propaganda», in: *Die Welt des Islams* XXX (1990), S. 45-62, hier S. 46.

[5] Pârsâdûst, Manûčehr: *Rawâbeṭ-e târîḫî wa ḥoqûqî-ye Îrân, ʿOs̱mân wa ʿErâq 1514-1980*, Teheran 1985, S. 57.

[6] *ibid.* S. 61.

Die osmanischen Behörden nahmen sich des Problems der Schia und der Beziehungen zu ihrem schiitischen Nachbarstaat während des 19. Jahrhunderts vor allem auf zweierlei Art und Weise an: Während der Tanzimat-Ära versuchten sie — wie die oben genannten Fermane und die osmanische Verfassung deutlich machen —, eine osmanische Identität zu stiften, die unabhängig von der Religionszugehörigkeit der/des einzelnen sein sollte. Gleichzeitig hofften sie darauf, daß die Iraner ihre eigenen Tanzimat durchführen und auf diese Weise ihre Feindschaft gegenüber dem sunnitischen Staat zugunsten der Einvernehmlichkeit und Zusammenarbeit beider Reiche aufgeben würden. Unter der Herrschaft von Sulṭân ʿAbdülḥamîd II. trat neben die Idee des Osmanismus, der Gleichheit aller Untertanen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, eine neue, islamische Ideologie. Im Zuge des zunehmenden politischen und territorialen Machtverlustes war dem Sultan vor allem daran gelegen, seine politische und religiöse Macht als Kalif aller Muslime zu festigen[7]. Im Hinblick auf die im Osmanischen Reich lebenden Schiiten beklagten die osmanischen Behörden deren mangelnde Loyalität gegenüber dem sunnitischen Staat und monierten die Unabhängigkeit der iranischen Geistlichen an den *ʿatabât* sowie deren Einfluß auf die schiitische Bevölkerung im Irak. Die einzige Möglichkeit, die schiitischen Bevölkerungsteile in die sunnitische Gemeinschaft zu integrieren, schien den osmanischen Behörden in deren Unterweisung durch Rechtsgelehrte zu liegen, die aus der Hauptstadt entsandt wurden, um pro-hanafitische Propaganda zu betreiben[8].

*
* *

Trotz der in vielerlei Hinsicht problematischen Beziehungen zwischen Iran und dem Osmanischen Reich ergaben sich Kontakte auf den unterschiedlichsten Ebenen. Teheran und Istanbul tauschten Gesandtschaften aus, iranische Nobtabelnsöhne wurden zum Studium in die osmanische Hauptstadt entsandt, Kaufleute bereisten das jeweilige Nachbarland oder ließen sich dort nieder, wie vor allem die großen persischen Gemeinden in Kairo und Istanbul deutlich machen. Einen besonderen Rang nahm jedoch auch weiterhin die Wallfahrt iranischer Pilger an die schiitischen heiligen Stätten im Irak sowie der *ḥağğ* nach Mekka und die *ziyâra* in Medina ein. Sowohl der zentrale Wallfahrtsort aller Muslime als auch die Mehrzahl der Gräber der von den Schiiten verehrten Angehörigen der Familie des Propheten befanden sich seit dem 16. Jahrhundert unter

[7] Auf einen Vorstoß des persischen Schahs Moẓaffer ad-Dīn (reg. 1896-1906), der dem Sultan in einem Schreiben mitteilte, daß er seine politischen Ideen einer islamischen Einheit unterstütze, antwortete die osmanische Seite ablehnend. Zarcone, Thierry: «Le chiisme à Istanbul», in: ders. und Fariba Zarinebaf (Hrsg.): *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris — Teheran — Istanbul, S. 97-111, hier S. 107.

[8] Deringil passim.

osmanischer Oberhoheit. Auch wenn iranischen Pilgern die Reise in den Irak oder nach Mekka aufgrund der politischen Situation von ihrer Regierung immer wieder einmal untersagt wurde, floß der Pilgerstrom über die Grenze doch unermüdlich. Während einfache Gläubige den Schikanen der osmanischen Behörden, den Überfällen durch kurdische oder arabische Nomaden oder den Anfeindungen seitens der sunnitischen Bevölkerung an den heiligen Stätten zumeist schutzlos ausgesetzt waren, ergaben sich zwischen höher gestellten iranischen Pilgern und ihren osmanischen Gastgebern wesentlich erfreulichere Kontakte. Diese Pilger profitierten von der im ersten Vertrag von Erzurum niedergelegten Vereinbarung, daß den Angehörigen der kaiserlichen Familie Irans sowie seinen hohen Beamten gebührender Respekt erwiesen werden sollte, wenn sie sich auf die Pilgerfahrt nach Mekka oder zur Wallfahrt in den Irak begaben[9]. Zu diesen privilegierten Reisenden gehörten unter anderem der Teheraner Höfling ʿAbd al-ʿAlî Ḫân Adîb al-Molk (1828-1885) sowie der persische Schah Nâṣer ad-Dîn (reg. 1848-1896).

*
* *

Im Jahre 1273hq (beg. 1.9.1856) unternahm der Teheraner Höfling ʿAbd al-ʿAlî Ḫân Adîb al-Molk die Wallfahrt zu den schiitischen heiligen Stätten im Irak. Als Angehöriger des persischen Hofes wurde er mit den ihm zustehenden Ehren empfangen und schließlich gar vom damaligen osmanischen Statthalter in Bagdad, Meḥmed Reşîd Pâşâ «Gözlüklü» zur Audienz geladen. Der Pascha nutzte die Gelegenheit, seinen Gast auf die prekäre Situation der persischen Armee hinzuweisen, die sich zu dieser Zeit im Krieg mit England befand[10]. Die einzige Möglichkeit für die Iraner, militärische Stärke zu erreichen und sich wirkungsvoll gegen die Briten zu verteidigen, sah Reşîd Pâşâ in Reformen, die sich an den *tanẓîmât-i ḫairiyye* zu orientieren hätten. Falls sich die Iraner nicht damit beeilten, die Ausbildung ihrer Soldaten zu verbessern, sie mit genügend Nahrungsmitteln zu versorgen und mit modernen Waffen auszustatten, würden sie das Risiko eingehen, sich früher oder später unter britischer Besatzung wiederzufinden. Der Statthalter von Bagdad setzte seine Rede fort, indem er darauf hinwies, wie einfach es für die britischen Truppen gewesen sei, in Südiran einzudringen. Eines Tages würden sie möglicherweise versuchen, sich der heiligen Stätten im Ḥiğâz zu bemächtigen.

In seinem Gespräch mit dem persischen Höfling war Reşîd Pâşâ vor allem daran gelegen, sein Gegenüber davon zu überzeugen, daß das Vor-

[9] Pârsâdûst ibid.

[10] Auf die Besetzung Herats durch iranische Truppen reagierte Großbritannien mit dem Einmarsch britischer Soldaten in den Süden Irans, wo sie die Städte Bûšehr und Moḥammareh eroberten. Im März 1857 schlossen die beiden Kriegsparteien in Paris einen Friedensvertrag.

dringen der Briten auf muslimischem Territorium nur durch die gemeinsamen Anstrengungen der beiden islamischen Staaten aufgehalten werden könnte. Voraussetzung dafür sei allerdings die sofortige Durchführung von Reformen in Iran im Sinne der osmanischen Tanzimat[11]. In seinem Reisetagebuch faßt Adîb al-Molk seine Eindrücke des Gesprächs wie folgt zusammen:

> «Aus den Ausführungen des […] Paschas geht hervor, daß er mich sowohl über die Ordnung seines Staates informieren als auch seinen Wunsch nach der Vernichtung Englands zum Ausdruck bringen wollte»[12].

Die Verwirrung, die der Teheraner Höfling bezüglich dieses Gesprächs in seinem Reisetagebuch zum Ausdruck bringt, war groß. Er war als Betreuer der höfischen Dichter weniger mit politischen Dingen befaßt und daher kaum der richtige Adressat für die dem osmanischen Pascha am Herzen liegenden Vorschläge. Ganz anders verhielt es sich hingegen mit einem anderen Pilger: Als der Schah von Iran 14 Jahre später zur *ziyârat-e ʿatabât* in den Irak kam, nutzte wieder ein osmanischer Statthalter die Gelegenheit, den Iranern die Tanzimat nahezubringen — diesmal handelte es sich um Midḥat Pâšâ, den späteren «Vater» der osmanischen Verfassung von 1876.

*
* *

Im September des Jahres 1870 trat Nâṣer ad-Dîn Šâh die Wallfahrt in den Irak an. Es war die erste Auslandsreise des persischen Herrschers und sein erster Besuch im osmanischen Nachbarstaat. Sowohl der persische Botschafter an der Hohen Pforte, Mîrzâ Ḥosain Ḫân Mošîr ad-Dauleh, als auch die osmanische Regierung hatten sich zu Beginn dem Wunsch des Schahs nach der Durchführung der *ziyârat-e ʿatabât* widersetzt. Mîrzâ Ḥosain Ḫân war bestrebt, den Schah zu einer Europareise zu überreden, die diesen von der Notwendigkeit der Modernisierung seines Landes überzeugen sollte. Die Hohe Pforte und die Behörden in der irakischen Provinz fürchteten einerseits das Wiederaufleben iranischer Ansprüche auf Mesopotamien, und andererseits glaubten sie, die schiitischen Einwohner im Irak könnten es vorziehen, dem Schah anstelle des Sultans zu huldigen[13].

Das 1869 von Midḥat Pâšâ gegründete und von seinem Protégé Aḥmed Midḥat Efendî herausgegebene Bagdader Regierungsorgan *Zewrâ* berichtete ausführlich über den Besuch des persischen Schahs im

[11] Adîb al-Molk, Mîrzâ ʿAlî Ḫân: safar-nâmeh-ye Adîb al-Molk be-ʿatabât. dalîl az-zâʾerîn (Hrsg. Masʿûd Golzârî), Teheran 1985, S. 229-236.

[12] *ibid*. S. 244 (Alle Übersetzungen von der Verfasserin).

[13] Zu den Begleitumständen dieser Reise siehe Pistor-Hatam, Anja: *Iran und die Reformbewegung im Osmanischen Reich. Persische Staatsmänner, Reisende und Oppositionelle unter dem Einfluß der Tanzimat*, Berlin 1992, S. 155-165.

Irak. In einem Artikel vom 8. Šawwâl 1287hq (1. Januar 1871) wurde die Bedeutung dieses Ereignisses ausführlich diskutiert. Die Zeitung ging dabei nicht auf die vielen diplomatischen Schwierigkeiten ein, die die Wallfahrt von Nâṣer ad-Dîn Šâh im Vorfeld verursacht hatte. Im Gegenteil, der Herausgeber von *Zewrâ* vertrat vielmehr die Ansicht, daß diese Reise nicht nur für die Osmanen, sondern vor allem für die iranischen Gäste von großem Nutzen sei. Die osmanischen Regierungsvertreter hätten die Möglichkeit, die Vorzüge der Tanzimat zu demonstrieren, während sich dem Schah und seinen mitreisenden Ministern die Chance biete, Zeugen dieser Errungenschaften zu werden. Dies sei nämlich der eigentliche Grund für den Besuch der Iraner:

> «Die Reformen und Fortschritte (*al-iṣlâḥât wa-t-taraqqiyyât*), die die iranische Regierung wünscht […], sind abhängig von der Durchführung von Reformen wie den *tanẓîmât al-ḫairiyya*, wie sie das sunnitische, osmanische Sultanat seit 40 oder 45 Jahren umsetzt. Dies ist der Grund, weshalb die Reise des Schahs in diese Gegend stattgefunden hat. Das, was der Schah mit eigenen Augen gesehen hat, hat es ihm bestätigt. Als Zeichen der Höflichkeit wurden ihm von der Provinzregierung Kopien der osmanischen Verwaltungsordnungen (*an-niẓâmât*) und Gesetzestexte (*al-qawânîn*) übergeben sowie alle Bestimmungen (*at-taʾrîfât*) und Richtlinien (*at-taʿlîmât*) die zivilen und militärischen Angelegenheiten betreffend»[14].

Die Bedeutung dieses Hinweises ist kaum zu überschätzen. Wie bereits aus dem oben erwähnten Reisebericht von Adîb al-Molk hervorgeht, unternahmen einzelne osmanische Regierungsvertreter den Versuch, ihre iranischen Gäste mit den Errungenschaften der Tanzimat bekannt zu machen. Die in *Zewrâ* berichtete Übergabe von Dokumenten der irakischen Provinzregierung an den Schah, mit dem Zweck, diesen mit der Arbeitsweise einer reformierten Verwaltung vertraut zu machen, geht allerdings weit darüber hinaus. Falls diese Information stimmt, die unserer Kenntnis nach (mit einer Ausnahme, s.u.) sonst nirgends bezeugt ist, stellt sich die Frage, ob der damalige *wâlî* von Bagdad, der Mitverfasser der osmanischen Provinzreform von 1864, Midḥat Pâšâ, hier nach eigenem Gutdünken handelte, oder ob seine Handlung mit Sulṭân ʿAbdülʿazîz (reg. 1861-1876) abgesprochen war. Allerdings berichtete auch die Istanbuler Zeitung *Baṣîret* anderthalb Jahre später in Zusammenhang mit den Reformversuchen in Iran erneut von diesem Ereignis:

> »[…] im vergangenen Jahr reiste [Nâṣer ad-Dîn Šâh] nach Bagdad. Bei dieser Gelegenheit wurden ihm die Aufstellung der geordneten osmanischen Truppen und das mit den strafrechtlichen Angelegenheiten befaßte

[14] *Zewrâ* vom 8. Šawwâl 1287hq (1.1.1871), S. 2. Den Hinweis auf diesen Artikel verdanke ich Michael Ursinus, Heidelberg.

Von der Zeitung *Zewrâ*, Bagdad 1285hq (beg. 24.4.1868) — 1335hq (beg. 28.10.1916) befinden sich die Nummern eins bis 250 im Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie für Turkologie an der Universität München.

> Gremium vorgeführt. [Der Schah] wandte seine Aufmerksamkeit nicht nur dem Umstand zu, daß das Amt jedes Staatsbeamten gesetzlich verankert ist, so daß niemand [grundlos] aus seinem Amt entlassen werden kann; wie die Freiheit jedes einzelnen, [sei er Anhänger von] Islam, Christentum oder Judentum, geschützt wird; wie man sich mit allen zivilisierten Angelegenheiten wie der Flußschiffahrtsgesellschaft, dem Rat für öffentliche Angelegenheiten, der Gewerbeschule und der Druckerei vollkommen beschäftigt. [Sondern er] fragte bei jeder Sache ausgiebig nach und nahm einen Bericht (*maʿlûmât-nâme*) sowie sogar je ein Exemplar aller Anordnungen und Gesetze (*niẓâmât we qawânîn*) der erhabenen Regierung in Empfang»[15].

Wie die Iraner auf diesen deutlichen Hinweis und diese Hilfestellung reagierten, ist uns nicht bekannt. Weder in dem Bericht, den Nâṣer ad-Dîn Šâh von seiner Reise fertigte[16], noch in anderen uns vorliegenden Dokumenten wird die Übergabe der osmanischen Regierungsdekrete erwähnt. Die Hoffnungen der osmanischen Würdenträger auf eine Nachahmung der Tanzimat wurden jedoch insofern erfüllt, als der Schah seinen Botschafter in Istanbul, den bereits erwähnten Mîrzâ Ḥosain H̱ân, noch im Irak zum Minister und wenig später in Iran zum Großwesir ernannte. Dieser war sowohl für seine ausgezeichneten Kenntnisse der Tanzimat und seine guten Beziehungen zu Mitgliedern der Hohen Pforte als auch für seine Vorschläge bekannt, die er hinsichtlich einer Modernisierung seines Landes an das iranische Außenministerium und an den Schah persönlich gerichtet hatte[17]. Die in Istanbul von 1869 bis 1906 erschienene Zeitung *Baṣîret* verfolgte die von Mîrzâ Ḥosain H̱ân eingeleiteten Reformen mit größtem Interesse. Der Entwurf des persischen *ṣadr-e aʿẓam* zur Etablierung eines Kabinetts nach europäischem Muster sowie das Bewilligungsschreiben von Nâṣer ad-Dîn Šâh finden sich in osmanischer Übersetzung in *Baṣîret*[18].

*
* *

[15] *Baṣîret* vom 30. Rabîʿ II [sic!] 1289hq (der 29. Rabiʿ II entspricht dem 6.7.1872), S. 2. Da *Baṣîret* wiederholt Artikel aus *Zewrâ* — vor allem über die Vorgänge in Iran — kopierte, mag sie auch diese Information übernommen haben, ohne sie zu verifizieren.

Von *Baṣîret*, Istanbul 1285hq (beg. 24.4.1868) — 1324hq (beg. 25.2.1906) befinden sich die Jahrgänge 1287hq (beg. 3.4.1870), Nr. 301-316; 1288hq (beg. 23.3.1871), Nr. 317-419; 1289hq (beg. 11.3.1872), Nr. 610-750, 801-822; 1290hq (beg. 1.3.1873), Nr. 823-1157; 1291hq (beg. 18.2.1874), Nr. 1158-1441; 1292hq (7.2.1875), Nr. 1442-1719; 1293hq (beg. 28.1.1876), Nr. 1720-1988; 1294hq (beg. 16.1.1877), Nr. 1989-1999 im Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Orients sowie der Turkologie an der Universität München.

[16] Nâṣer ad-Dîn Šâh Qâǧâr: safar-nâmeh-ye ʿatabât (Hrsg. Îraǧdj Afšâr), Teheran 1984.

[17] Pistor-Hatam a.a.O., S. 71-111.

[18] *Baṣîret* vom 11. Ṣafar 1290hq (10. April 1873), S. 2. (Auch hier handelt es sich um einen Nachdruck aus *Zewrâ*). In den vorangegangenen Ausgaben der Zeitung ist die Berichterstattung über die Pläne des persischen Großwesirs nachzulesen.

Nachdem Nâṣer ad-Dîn Šâh die osmanische Provinz Irak besucht hatte, kam er schließlich auf der Rückfahrt von seiner ersten Europareise auch nach Istanbul. Von Juni 1872 an unterrichtete *Baṣîret* ihre Leser über die Vorbereitungen sowie den Verlauf der Unternehmung: Da der Schah in seinem Land Reformen durchführen wolle, mache er diese Reise, um sich in Europa von den Vorzügen der Moderne zu überzeugen[19]. Der Besuch des Schahs in der osmanischen Hauptstadt verursachte einige diplomatische und zeremonielle Schwierigkeiten, die jedoch mit Hilfe nicht zuletzt der britischen Diplomatie gelöst werden konnten[20]. In Erwartung des kaiserlichen Besuches kam *Baṣîret* immer wieder auf die Notwendigkeit der Einvernehmlichkeit der beiden islamischen Staaten zurück. Die Zeitung wies in diesem Zusammenhang auf die Notwendigkeit von Reformen in Iran und auf die Maßnahmen hin, die die persische Regierung zur Durchführung ihrer eigenen *tanẓîmât-i ḫairiyye* ergriffen hatte[21]. Nâṣer ad-Dîn Shâh habe sich lange intensiv mit dem Reformgedanken getragen und die Notwendigkeit der Einrichtung eines Minsterrates (*hei'at-i wükelâ*) erkannt. Als Mitglieder dieses Ministerrates habe er Vertreter der neuen Ideen berufen, wie den Großwesir Mîrzâ Ḥosain Ḫân und seinen Nachfolger in der Botschaft der osmanischen Hauptstadt und späteren Minister, Ḥasan ʿAlî Ḫân Garûsî. Weiter teilte *Baṣîret* mit, zum nächsten Botschafter an der Hohen Pforte sei Mîrzâ Moḥsen Ḫân Moʿîn al-Molk ernannt worden, der von der Londoner Botschaft abgezogen würde. Dieser sollte bis Anfang 1891 in Istanbul bleiben, wo er eine wichtige Rolle in den persisch-osmanischen Beziehungen spielte und an der Gründung der persischen Zeitung *Aḫtar*, der Vermittlerin europäisch beeinflußter osmanischer Ideen nach Iran, beteiligt war. Der Verfasser des vorliegenden Artikels in *Baṣîret* erwähnte in seinem Bericht drei Angehörige der neuen Generation persischer Diplomaten, auf denen die Hoffnungen der «aufgeklärten» osmanischen — und auch der persischen — Elite ruhten. Vor allem Mîrzâ Ḥosain Ḫân und Mîrzâ Moḥsen Ḫân Moʿîn al-Molk bemühten sich um die Modernisierung ihres Landes und die Verständigung mit dem osmanischen Nachbarn.

Während des Aufenthalts des persischen Hofstaats in Istanbul betonte *Baṣîret* wiederholt die Notwendigkeit der Schaffung eines gemeinsamen Wirkungsbereiches der beiden islamischen Staaten, deren Zusammenarbeit und Einigkeit (*ittifâq we ittiḥâd*)[22] im Sinne der Religion geboten

[19] *Baṣîret* vom 9. Rabîʿ II 1289hq (16. Juni 1872), S. 2.

[20] F.O. 78/2269 Elliot an Granville, 1. August 1873. (Unterlagen des britischen Foreign Office [F.O.] aus dem Public Record Office, Ruskin Avenue, Kew, Richmond, Surrey).

[21] *Baṣîret* vom 11. Ǧumâdâ II 1289hq (16. August 1872), S. 2.

[22] *ittiḥâd* wird hier und im folgenden als «Einigkeit» statt «Einheit» wiedergegeben, da dies den Sinn der vorgebrachten Argumente eindeutiger zum Ausdruck bringt. *ittifâq* wird wie bei Landau, Jacob: *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford 1990 (»co-operation») mit «Zusammenarbeit» übersetzt.

sei: «Denn die religiöse Brüderlichkeit aller Gläubigen ist durch die erhabenen Verse [des Korans] ewig gültig»[23].

*
* *

Auch wenn die Beziehungen zwischen dem Osmanischen Reich und Iran wieder stärker abkühlten und der «Kalif aller Muslime» eher geneigt war, seine schiitischen Untertanen mit Hilfe hanafitischer Rechtsgelehrter für die sunnitische Gemeinschaft zu gewinnen, als eine Annäherung an den persischen Schah zu suchen, tauchte das Thema der Einvernehmlichkeit der beiden Staaten in der Presse immer wieder auf.

Am 2. Juni 1880 veröffentlichte die in Istanbul erschienene persische Zeitung *Aḫtar* (1876-1896) einen Leserbrief[24], der sich auf die persische Übersetzung eines Artikels der «*Norddeutschen Allgemeinen Zeitung*» (NAZ)[25] bezog. Der auf türkisch geschriebene Brief kam laut Redaktion aus Teheran und war mit «Meḥmed ʿÂrif»[26] unterzeichnet. Am Beginn seiner Zuschrift geht Meḥmed ʿÂrif direkt auf den Artikel der NAZ ein. In seiner Stellungnahme befaßt er sich mit Bismarcks Politik des europäischen Gleichgewichts, die er zum Anlaß für einen engagierten und ausführlichen Aufruf an die muslimische Gemeinschaft zur Geschlossenheit nimmt. Damit ist insbesondere die Einigkeit der beiden großen islamischen Staaten, des Osmanischen Reiches und Irans, gemeint.

Die erste Frage seines Aufrufs an die Gemeinschaft der Muslime lautet, in welcher Weise sie von dem politischen Schachspiel der europäischen Mächte profitiert hätte. Alles, was sich für die Muslime aus diesem Spiel ergeben habe, sei der Verlust von Land (als Beispiele nennt Meḥmed ʿÂrif unter anderem Indien, Turkmenistan, Georgien, die Krim, Bulgarien, Bosnien, Algerien) und der Verlust der eigenen Kultur und

[23] *Baṣîret* vom 4. Ǧumâdâ II 1290hq (30.7.1873), S. 1.

[24] *Aḫtar* vom 2.6.1880, S. 197-S. 199.
Von *Aḫtar*, Istanbul 16. Ḏû l-ḥiǧǧa 1292hq (13. Januar 1876) — 1313hq (beg. 24.6.1895) befinden sich in der Universitätsbibliothek Freiburg, Mikrofilm aus Chicago (Catalogue of the University of Chicago/Middle East Documentation Center, June 1990) folgende Jahrgänge: Jahrg. 2, Nr. 61- Jahrg. 3, Nr. 17 (11. Jan. 1877- 4. Apr. 1877); Jahrg. 5, Nr. 1-50 (25 Dez. 1878-10 Dez. 1879); Jahrg. 6, Nr. 1-49 (17 Dez. 1879-29 Okt. 1880); Jahrg. 7, Nr.1-48 (9. Dez. 1880-17 Nov. 1881); Jahrg. 8, Nr. 1-51 (24. Nov. 1881-8. Nov. 1882).

[25] Als «*Norddeutsche Allgemeine Zeitung*» erschien das Journal, das zuvor unter den Bezeichnungen «*Monatszeitung Berlin*» und «*Norddeutsches Wochenblatt*» publiziert worden war, vom 1. Oktober 1861 bis zu seiner Überführung in die «*Deutsche Allgemeine Zeitung*» am 12. November 1918. Boehmer, Joachim: «Die Norddeutsche Allgemeine Zeitung. Beiträge zu ihrer Entstehung und Entwicklung», in: *Zeitungswissenschaft* 1 (1926), S. 56-58, S. 73-75, S. 92-94, S. 103-105.

[26] Der Autor war Anfang der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts Dolmetscher für Türkisch am *dâr at-tarǧameh-ye mobârakeh* in Teheran und Vertreter (*wakīl*) von *Aḫtar* in Teheran. *Aḫtar* vom 2. August 1882, S. 285.

des einheimischen Handwerks gewesen. So lange die Muslime den Fanatikern in den eigenen Reihen folgten und sich untereinander bekämpften, käme dies nur den Europäern zugute:

> «Denn die Europäer haben eure ernste Lage erkannt und die Gewißheit erlangt, daß in [naher] Zukunft ein Tag kommen wird, an dem sie euren Reichtum und Wohlstand, euer Land und euren Staat sowie euer Glück ohne jede Mühe in Besitz nehmen werden»[27].

Die Rettung der Muslime bestehe einzig in ihrer Umkehr auf halbem Wege und in der Suche nach neuen Chancen für die gemeinsame Sicherheit in Gegenwart und Zukunft:

> «Wenn ihr miteinander einig seid und euch unter einem verbindenden Wort und [an] einem herrschenden Zentrum versammelt, ist es euch aus dem Stegreif möglich, die Zweige und Blätter des heiligen Baumes, in dessen Schatten ihr lebt [und] dessen Wuchs und Frische ihr als den Grund für das Glück im Diesseits und im Jenseits erkennt, vor dem Beil der Fremden und dem Orkan der Habsüchtigen zu schützen»[28].

Denjenigen, die daran zweifeln mochten, daß sich die unterschiedlichen islamischen Glaubensgemeinschaften in den verschiedenen Teilen Afrikas und Asiens einen ließen, hält Meḥmed ʿÂrif entgegen, dies sei sehr wohl möglich, denn die Gemeinsamkeiten der Muslime überwögen bei weitem ihre Unterschiede. Doch zur Überwindung der bestehenden Situation müßten die Muslime endlich aufwachen und die Dinge selbst in die Hand nehmen:

> «Wie lange noch wollt ihr euer teures Leben im Bett der Sorglosigkeit und im Schlaf eines Hasen verbringen [d. h. ohne wahrzunehmen, was um euch herum geschieht] und keine Einsicht in die unangenehmen Resultate dieser Sorglosigkeit erlangen? Wartet ihr darauf, durch das Hören der schrecklichen Stimmen der neu erfundenen Kanonen aus diesem Schlaf der Sorglosigkeit gerissen zu werden? Macht die Augen auf von diesem Schlaf der Ignoranz, nehmt mit [euren] Ohren die Ratschläge auf und laßt euch die Lage der Welt eine Warnung sein. Oder vereint euch und verlaßt diese betrübliche Situation, in der ihr euch befindet, und helft der Sache, bevor es zu spät ist, während ihr in Ignoranz verharrt. Vergießt Tränen der Trauer und der Reue und bemüht euch in Zukunft um Verbesserungen der Situation. Falls nicht, [werdet ihr] in dieser Lage [verharren]»[29].

Auf den Einwand, sowohl der [religiöse] Fanatismus der islamischen Rechtsgelehrten als auch die Behinderung durch die europäischen Mächte stünden einer Einigung der Muslime entgegen, antwortet

[27] *Aḫtar* vom 2.6.1880, S. 198.
[28] *ibid.*
[29] *ibid.*

Meḥmed ʿÂrif: Wenn die Rechtsgelehrten sachlich über die gegenwärtige Lage informiert würden, wären sie die ersten, die sich zum Schutz der *šarîʿa* die Hand reichen und sich um die Einheit bemühen würden. Was die Behinderung der islamischen Einheit durch die europäischen Staaten angehe, so sei kein Staat in der Lage, die natürliche Geschlossenheit zu behindern, die Bestandteil einer Religion und Zivilisation sei. Doch mit der Zusammenarbeit und Einigkeit (*ettefâq-o etteḥâd*) ist es laut Meḥmed ʿÂrif noch nicht getan, auch der Fortschritt muß in der «islamischen Welt» einziehen:

> «Seid vernünftig und bemüht euch um den Fortschritt von Handwerk, Handel und Landwirtschaft in eurem Land und haltet euch fern von unnützem Prunk und Pracht. Befriedigt mit den Waren, den Ernteerzeugnissen und Geweben eurer Länder die Bedürfnisse [der Menschen] und seid nicht die Tagelöhner und Diener der anderen. Baut in euren Provinzen Straßen und Eisenbahnen, Fabriken und Schulen, deren Bedeutung bekannt ist, und gebt dem Aufbau eures Landes auf diese Weise Glanz und Machtfülle. Und bemüht euch […], den Reichtum (wörtl. das rote Gold, Pl.), den euch die Europäer bisher fortgenommen und [wodurch sie euch] in den Bankrott getrieben haben, mit der Kraft des Handwerks zurückzuholen. Werdet nicht wie die Sklaven in Amerika und die Fellachen in Ägypten zu Tagelöhnern der Europäer»[30].

Besonders die für die Regierungsangelegenheiten in den beiden islamischen Staaten Verantwortlichen will Meḥmed ʿÂrif mit seinen Worten erreichen. Er schließt seinen Leserbrief in der Hoffnung, seine Belehrungen mögen auf Zustimmung und Wohlwollen stoßen.

Meḥmed ʿÂrif, der Verfasser des vorliegenden Leserbriefes, weist sich mit seinem Aufruf an die Gemeinschaft der Muslime als Anhänger panislamischer Ideen aus. Der Aufmerksamkeit seiner persischen Adressaten versicherte er sich, indem er seinen Aufruf an die zu dieser Zeit bedeutendste persische Zeitung schickte, die überall in der «islamischen Welt» gelesen wurde. Die Vermutung liegt nahe, daß sich der Leserbrief vor allem an die persische Leserschaft von *Aḫtar* richtete. Diese setzte sich aus den Gebildeten verschiedener gesellschaftlicher Gruppen wie Kaufleuten, Geistlichen, Diplomaten, Provinzstatthaltern und nicht zuletzt Regierungsmitgliedern am persischen Hof und dem Schah persönlich zusammen.

*
* *

Am 12. Oktober 1881 veröffentlichte *Aḫtar* eine Zuschrift aus Trabzon mit der Überschrift «Über die Bedeutung der Maßnahmen Nâder Šâhs für die islamische Einheit» (*bayân-e ḥaqîqat dar bâb-e eqdâmât-e Nâder Šâh-e maġfûr dar râh-e etteḥâd-e eslâm*). Der Autor, der sich das

[30] *ibid.* S. 198-199.

Pseudonym «ein nach der Einheit Verlangender» (*moštâq-e etteḥâd*) gibt, bezieht sich auf einen Artikel der von Aḥmed Midḥat Efendî herausgegebenen osmanischen Zeitung *Terğümân-i ḥaqîqat*. Von diesem Artikel, der sich mit den Gedanken Nâder Šâhs (reg. 1730-1747) zur islamischen Einheit auseinandersetze, so der Verfasser des Leserbriefs, sei er so angetan gewesen, daß er sich dazu äußern müsse[31]. Der Autor des Artikels sei zu loben, da er sich für die Religion des Islam einsetze. Allerdings seien ihm einige Fehler unterlaufen, die richtiggestellt werden müßten. Ohne auf die Ausführungen des *moštâq-e etteḥâd* näher eingehen zu wollen, sei gesagt, daß seine ausführlichen Erläuterungen den Beweis erbringen sollen, daß es — entgegen der Auffassung, die seiner Darlegung nach in *Terğümân-i ḥaqîqat* vertreten wird — eben nicht die Iraner waren, die die angebotene Einigkeit der beiden Völker (*yegânegî-o etteḥâd-e mellatain*)[32] verhindert hätten, sondern vielmehr der Widerstand seitens osmanischer Staatsmänner und Rechtsgelehrter:

> «[…] diese Geste unserer osmanischen Brüder, die dem Feind schmeichelt und am Freund vorbeigeht, ist nicht das erste unwürdige Benehmen, das uns gutmeinenden Iranern gegenüber an den Tag gelegt wurde»[33].

Im Anschluß an weitere Ausführungen zu Nâder Shâh spannt der Autor des zitierten Leserbriefs den Bogen bis in seine Zeit:

> «Jetzt frage ich die edelmütigen und gerechten Herren: Wer übernimmt die Verantwortung für das von damals bis heute von beiden Seiten zu Unrecht vergossene Blut Nâders und so vieler Unschuldiger sowie für das Hab und Gut, das von beiden Seiten zerstört worden ist? Was ist der Grund für so viel umfassende Feindschaft und Zwietracht zwischen diesen beiden gesegneten Völkern (*do mellat-e marḥûmeh*) [und für] das Verderben, mit dem weder Gott noch sein Prophet einverstanden sind?»[34]

Glücklicherweise gebe es aber heute wieder Streiter für den Islam, die sich für Einheit und Einigkeit (*etteḥâd-o yegânegî*) einsetzen würden. Zu Ehren eines solchen Mannes verfaßt der Autor am Ende seiner Zuschrift eine Ode.

*
* *

Der Kernbegriff des hier diskutierten Problems ist zweifellos *ittiḥâd*. Er taucht sowohl als *ittiḥâd-i islâm* wie auch als *ittiḥâd-i millatain* oder

[31] *Aḫtar* vom 12.10.1881, S. 344. Leider ist es mir nicht gelungen, eine Ausgabe der entsprechenden Nummer von *Terğümân-i ḥaqîqat* zu finden.

[32] Der Autor verwendet sowohl die Begriffe *etteḥâd-e mellatain* als auch *etteḥâd-e maẕhabain* sowie *mellat-e ʿoṣmânî* [sic!]. Daraus darf gefolgert werden, daß *mellat* an dieser Stelle mit «Volk» (Osmanen, Iraner), *maẕhab* hingegen mit «Religionsgemeinschaft» zu übersetzen ist.

[33] *ibid.*

[34] *ibid.* S. 345.

ittiḥâd-i maẕhabain auf. Als Synonym wird in den persischen Texten zudem *yegânegî* verwendet. Es stellt sich nun die Frage, in welcher Bedeutung *ittiḥâd* in diesem Zusammenhang gebraucht wird und was mit der «Einigkeit und Zusammenarbeit» Irans und des Osmanischen Reiches gemeint ist.

Der Terminus *ittiḥâd-i islâm* wurde seit dem Ende der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts von den Jungosmanen verwendet und findet sich wiederholt in ihren Schriften und Zeitungen (*Ḥürriyyet, ʿİbret*)[35]. Anfang der siebziger Jahre begann auch die Istanbuler Zeitung *Baṣîret* damit, diesen Begriff anzuwenden, der sich von nun an immer weiter im Osmanischen Reich verbreitete[36]. Mit *ittiḥâd-i islâm* war die Vereinigung aller Muslime — unter osmanischer Führung — gemeint, zur Rettung des Osmanischen Reiches und zur Abwehr des militärischen, wirtschaftlichen und politischen Vordringens der europäischen Großmächte[37]. Die Diskussion um *ittiḥâd-i islâm* erhält somit in unserem Kontext eine neue Perspektive, da sie hier eben nicht die Vereinigung aller Muslime, sondern die Einigkeit zwischen dem Osmanischen Reich und Iran meint. Die im Zusammenhang mit *ittiḥâd* ebenfalls verwendeten Termini *millatain* und *maẕhabain* beziehen sich gleichfalls eindeutig auf die beiden genannten Völker bzw. die beiden islamischen Konfessionen, für die sie stehen (s.o.).

Eine ähnliche Forderung erhob auch Ǧamâl ad-Dîn al-Afġânî in einem 1892 an den osmanischen Sultan gerichteten Schreiben, in dem er vorschlug, die Unruhen in Afghanistan dazu zu nutzen, das Land stärker an das Osmanische Reich zu binden. Dies würde zur Folge haben, daß auch Iran sich einer solchen Allianz anschließen müsse, die endlich stark genug sei, den europäischen Mächten als Verhandlungspartner gegenüberzutreten[38].

[35] Siehe u. a. den unter der Überschrift *ittiḥad-i islâm* am 27. Juni 1872 in *ʿİbret* erschienenen Artikel von Nâmık Kemâl in: Özön, Mustafa Nihat: *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Ankara 1938, S. 74-78.

[36] Türköne, Mümtaz'er: *Siyasî ideoloji olarak islâmcılığın doğuşu*, Istanbul 1991, S. 208. Siehe auch das Kapitel B) «Ittihad-ı Islâm» Patlaması, S. 214-234, zur Anlehnung des Begriffs an Pan-Slavismus und ähnliche Bewegungen in *Baṣîret*.

Aḥmed Midḥat übte heftige Kritik an dem von *Baṣîret* verbreiteten Verständnis von *ittiḥâd-i islâm*, welches er als die falsche Rekation auf den europäischen Druck ansah. Den in dieser Zeitung am 9. April 1872 unter der Überschrift «Devlet-i aliye ve Avusturya» erschienenen Artikel, in dem *ittiḥâd-i islâm* dem *ittiḥâd-i slaw* und ähnlichen Ideologien gegenübergestellt wird, nahm er zum Anlaß, das gesamte Konzept als Irrtum zu verurteilen. Türköne a.a.O., S. 229-232.

[37] Siehe u. a. Landau: *Pan-Islam*, S. 3.

[38] *ibid.* S. 20 und Appendix D, S. 326-327. Einige der im Osmanischen Reich lebenden persischen Oppositionellen, wie u. a. Mīrzā Āqā Ḫān Kermānī und Šaiḫ Aḥmad Rūḥī, unterstützten zusammen mit al-Afġānī aus taktischen Gründen die panislamischen Ideen Sulṭān ʿAbdülḥamīds II. Ihr Ziel war der Sturz des Schahs und seiner Regierung. Siehe zu diesem Themenkomplex Nategh, Homa: «Mirzâ Âqâ Khân, Sayyed Jamâl al-Din et Malkom Khân à Istanbul (1860-1897)», in: Zarcone, Thierry und Zarinebaf, Fariba (Hrsg.): *Les Iraniens d'Istanbul*, Paris — Teheran — Istanbul 1993, S. 45-60.

Die ersten beiden von uns zitierten Texte, die Verträge von Erzurum von 1823 respektive 1847, sprechen in ihrer persischen Fassung von der Freundschaft und vollkommenen Einigkeit der beiden Vertragspartner. Hier wird der persische Terminus *yegânegî* benutzt. Die osmanische Zeitung *Baṣîret* weist Anfang der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts auf die Notwendigkeit einer Einvernehmlichkeit der beiden islamischen Staaten, Irans und des Osmanischen Reiches, hin, deren Zusammenarbeit und Einigkeit (*ittifâq we ittiḥâd*) im Sinne der Religion geboten sei. Auch der Leserbriefschreiber Meḥmed ʿÂrif, dessen Aufruf im Juni 1880 zur Geschlossenheit aller Muslime (zusammen mit dem zweiten hier zitierten Leserbrief) als einziger im eigentlichen Sinne panislamische Züge aufweist, bezieht sich in erster Linie auf die Zusammenarbeit dieser beiden islamischen Reiche.

Das Argumentationsmuster, das hinter den hier angeführten Beiträgen steht, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Als zwei der drei zu diesem Zeitpunkt unabhängigen islamischen Staaten sind das Osmanische Reich und Iran allein in der Lage, das weitere Vordringen der Europäer zu verhindern und auf diese Weise Gebiete unter islamischer Herrschaft (*dâr al-islâm*) zu schützen. Mit vereinter politischer und militärischer Kraft, die Zentralgewalt gestärkt durch *tanẓîmât-i ḫairiyye*, mit der Unterstützung autochtoner Handwerks- und Industriezweige und nicht zuletzt im Bewußtsein der gemeinsamen Religion könnten diese beiden Staaten der Bedrohung durch die christlich-europäischen Mächte widerstehen. Die religiösen Animositäten zwischen Sunniten und Schiiten müßten ebenso hinter dieser Aufgabe zurücktreten wie die politisch-religiöse Konkurrenz zwischen Sultan und Schah[39]. Diese Argumentationskette ordnet sich genau in den argumentativen Zusammenhang der in den islamischen Ländern geführten Diskussion über die Gründe der europäischen Vorherrschaft und die angemessenen Reaktionen darauf während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein.

*
* *

Die Berufung Mîrzâ Ḥosain Ḫâns zum Großwesir und die unter seiner Ägide erfolgten Versuche, Verwaltung, Militär und Regierung in Iran nach osmanischem Vorbild zu reformieren, weckten in der osmanischen Hauptstadt die Hoffnung, es könne tatsächlich zu einer Annäherung der beiden Staaten und — wie sowohl von Meḥmed Rešîd Pâšâ als auch in *Baṣîret* und *Zewrâ* zum Ausdruck gebracht — zu einer gemeinsamen Verteidigung gegen das Vordringen christlich-europäischer Mächte auf islamischem Territorium kommen. Allerdings zerschlugen sich diese Hoffnungen, die besonders in der Mitte des 19. Jahrhunderts bestanden

[39] Auch diese Forderung findet ihre Parallele in den Worten al-Afġânîs, der die Bedeutungslosigkeit sunnitisch-schiitischer Unterschiede hervorhob und meinte, diese würden nur die Bande islamischer Einheit zerstören. Landau: *Pan-Islam*, S. 15.

hatten, sowohl in Iran als auch im Osmanischen Reich sehr schnell wieder. Weder konnten die zwischen den beiden Ländern aufgrund geopolitischer Machtansprüche und religiöser Animositäten bestehenden Differenzen beseitigt werden, noch vermochten sich die jeweiligen «aufgeklärten» Staatsmänner dauerhaft durchzusetzen. Mîrzâ Ḥosain H̱âns Zeit als Großwesir war bereits bei seiner Rückkehr von der Europareise 1873 beendet und seine Reformansätze damit im Keim erstickt. Im Osmanischen Reich wurden zwar auch nach der Suspendierung der Verfassung im Jahre 1878 Reformen durchgeführt, doch blieb Sulṭân ʿAbdülḥamîd II. bis zum Aufstand der Jungtürken von 1908 osmanischer Alleinherrscher. Die um die Mitte des 19. Jahrhunderts unternommenen Versuche einer Annäherung an Iran, die in solchen höchst interessanten diplomatischen Aktionen wie der in *Zewrâ* beschriebenen Übergabe osmanischer Dokumente aus der Zivil- und Militärverwaltung an den Schah einen Höhepunkt fanden, wurden nur allzu schnell wieder von den überkommenen Rivalitäten verdrängt. Ebensowenig wie die ständigen Grenzstreitigkeiten zwischen den beiden Staaten trug der Anspruch des Sultans, Kalif aller Muslime zu sein, zu einer Verständigung, zu *ittifâq* und *ittiḥâd* zwischen Iran und dem Osmanischen Reich bei. Die Hoffnung einiger osmanischer Staatsmänner und Zeitungsmitarbeiter in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf eine Zusammenarbeit mit Iran auf der Basis der Tanzimat verblieb ebenso im Reich kurzlebiger Visionen wie ihr Wunsch nach *ittiḥâd-i islâm*.

A.P.H.

(Bibliothèque de France)

UN DOCUMENT RETROUVÉ: LA PREMIERE LETTRE DE SOLIMAN AU ROI FRANÇOIS Ier (1526)

Le hasard a fait réapparaître en 1994, année du cinquième centenaire de la naissance de deux souverains illustres, Soliman le Magnifique et François Ier, un document d'un grand intérêt pour l'histoire de leurs deux règnes.

Exemplaire original de la première lettre connue du sultan ottoman à François Ier, datée de la première décade de *rebi-ul akhir* 932 de l'hégire, soit février 1526, ce firman, proche cousin de quelques autres précieusement conservés à la division orientale du département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France, avait été relié à la fin d'un volume de maroquin rouge aux armes du comte de Béthune, faisant partie d'une collection donnée à Louis XIV en 1662; constituée de documents originaux permettant de suivre les grands événements de l'histoire de France de Louis XI à Louis XIII, elle comporte cent soixante volumes concernant le règne de François Ier.

La lettre se présente sous la forme d'un rouleau plié, de 1 675 sur 0,35 m, comportant la *tughra* en bleu et or, précédée des invocations d'usage en lettres d'or; le texte de la lettre est calligraphié à l'encre noire en écriture *divanî,* sablée d'or. On a inscrit anciennement à la plume en haut du folio sur lequel elle est collée: *Lettre de Soliman Empereurs [sic] des Turcs escritte au Roy Francois premier durant sa prison; c'est la premiere qui se trouve ecritte a nos Roys par les Empereurs Otthomans.*

Nous sommes en 1525. François Ier dans sa lutte acharnée contre Charles Quint s'est élancé dans la bataille et, souverain malheureux, a été fait prisonnier à Pavie. De tous côtés l'on cherche des appuis, il faut équilibrer les forces en Europe. C'est alors que la cour de France, par l'intermédiaire de la régente Louise de Savoie, adresse au sultan de l'Empire ottoman, dont la puissance grandit à l'est, un émissaire chargé de demander du secours et de poser les jalons d'une alliance. Ayant reçu

l'homme de confiance, Jean Frangipani, Soliman répond au début de l'année 1526 au roi François qu'il croit toujours emprisonné à Madrid, par une lettre pleine d'encouragement; François Ier lui répondra par une lettre en latin où il le remercie de sa générosité. C'est le début d'une longue correspondance. Tous deux ont alors moins de trente ans.

Si cette redécouverte n'apporte rien de nouveau sur le plan de la connaissance historique de la période (c'est peut-être l'une des raisons pour laquelle on a «oublié» la pièce originale), le document lui-même, par ailleurs d'une grande valeur esthétique, constitue néanmoins un jalon authentique, une preuve en soi, un peu émouvante, de l'histoire d'une alliance mémorable.

Interprétée en son temps puis classée, cette lettre suscita à nouveau l'intérêt au XVIIIe siècle: Jean-Dominique Cardonne, secrétaire-interprète de la Bibliothèque du roi, en donna une version restée manuscrite, jusqu'alors inédite, que nous donnons ici:

Cote: B.N.F., N.a.f. 7669 (portefeuilles Fontanieu, 201-202, François Ier, 1526), f. 305-306.

Traduction d'une Lettre de Sultan Soliman au Roy françois Premier.

Moi, dont la puissance est soutenuë par les faveurs infinies de l'Eternel distributeur des graces, et par la multitude des Benedictions du chef de ses Prophetes, luy qui est le Bouclier de la prophétie, l'Etoile Elevée de la Troupe des Patriarches, et le modele de la Legion des Saints (sur qui soit le salut) et par le concours des quatre favoris du Prophete qui sont aboubekr, Umer, osman et ali, que Dieu veuille illuminer leur tombeaux.

Icy est le Seing du sultan en caracteres azur et or.

Moi qui suis l'Empereur des puissans Empereurs, Le Prince des Princes, le distributeur des couronnes des Roys qui sont assis sur les trônes du monde, L'ombre de Dieu sur les deux terres, le possesseur de la mer blanche, et de la mer noire, le souverain de l'Asie et de l'Europe, de la Caramanie, de la Grece, et de tout le Pays d'Alexandre le Grand, le Maître de Diarbekr, de tout le Pays des Curdes, de l'Erdebijan, de la Perse, de Damas, d'Alep, de l'Egypte, de la Mecque, et de Medine, de Jerusalem, de l'arabie heureuse et Petrée, et tant d'autres Pays conquis, par mes glorieux ancetres, (que Dieu illumine le lieu de leur repos), où que j'ay subjugué moy meme avec mon cimeterre accoutumé à ma victoire, l'Empereur Seuleiman, fils de sultan Baiezid, fils de sultan Selim, à vous francesco, qui etes Roy de france, vous avés envoyé à ma Porte Sublime, qui est le refuge des grands Roys, un homme de confiance nommé Feripan; il etoit porteur d'une de vos lettres pour moy, et etoit en meme tems chargé de traiter des affaires de la derniere importance; le tout a été presenté aux pieds de mon Trone imperial, et j'ay appris que l'ennemi s'etoit emparé de votre pays, et que vous etiés actuellement en prison; j'ay vû en meme tems que vous aviés recours à moy pour votre delivrance: Il n'est point extraordinaire de voir les Empereurs être emprisonnés où vendus. Faites usage de la fermeté et du courage

qui vous est propre, et ne vous abandonnés pas au chagrin. C'est ainsi que mes Illustres ancestres, (Dieu veuille illuminer le lieu de leur repos), n'ont jamais été exempts de guerre, moi meme marchant sur leurs glorieuses traces, mon cheval est continuellement sellé, et mon sabre est toujours ceint pour conquerir des Royaumes et pour m'emparer des forteresses, que Dieu vous comble de biens, et execute ce qui est arreté dans ses secrets eternels: votre susdit Envoyé est chargé de vous dire de bouche, les nouvelles, et les affaires relatives à sa mission. Sachés le ainsi: Écrit au commencment de la Lune de Rebi ul ahir de l'hegire l'an 932: a Constantinople la bien gardée residence de la Porte impérialle.

Traduit mot à mot sur l'original qui m'a été communiqué par Monsieur l'abbé Sallier par moy Secretaire Interprete du Roy à la Marine et Biblioteque.

Cardonne.

Au XIXe siècle, Joseph-Marie Jouannin, secrétaire-interprète du roi pour les langues orientales, reproduit plusieurs fois le texte avec une nouvelle traduction: sur le firman original dont il est question ici, un fascicule contenant cette traduction a été scellé, maintenu par un ruban et deux cachets de cire rouge au nom de Jouannin en caractères orientaux; imprimé par les soins de la maison Firmin-Didot, il porte la mention au crayon: *Pour la Bibliothèque du Roi*; le texte de la lettre en ottoman est donné avec la traduction et comporte des *errata* au crayon signés de Jouannin, le tout daté de novembre 1833. Ces deux mêmes textes (lettre en caractères ottomans et traduction) se trouvent dans un ouvrage publié en 1833 par A.F. Artaud, *Machiavel, son génie et ses erreurs* (p. 223-231); l'auteur y loue les mérites de *M. Jouannin, attaché aux affaires étrangères, et premier secrétaire du roi pour les langues orientales, cet inestimable agent... qui a honorablement et courageusement servi pendant dix-sept ans de séjour et de voyages en Turquie et en Perse». Il ajoute: «la richesse inépuisable des ateliers de MM. Firmin Didot où toutes sortes de caractères français et étrangers se trouvent réunis..., toutes ces prodigalités que je trouve comme sous ma main me permettent de présenter ici le texte turc de la lettre de Suleyman imprimé comme il le serait à Constantinople!* Il dit dans les notes qu'il a eu connaissance de cette lettre grâce à M. Reinaud, conservateur à la Bibliothèque du roi, décrit le volume dans lequel elle se trouve, donne sa cote.

En 1840, Jouannin déjà cité publie un bien intéressant ouvrage intitulé *Turquie,* dans la collection *L'Univers pittoresque ou histoire et description de tous les peuples, Europe,* orné de nombreuses illustrations. Il y insère à nouveau la traduction de la lettre et fait explicitement référence dans les notes à l'original qui se trouve, dit-il, dans la bibliothèque du roi.

Dans ses *Négociations de la France dans le Levant,* publiées en 1848, E. Charrière donne à nouveau une traduction, (due cette fois à Annibal Dantan), la transcription du texte et de nombreuses notes et éclaircissements. Il signale la traduction de Cardonne, indique la présence de la

publication de Jouannin dans le livre d'Artaud sur Machiavel, mais considérant le travail fautif (*deux fautes graves dans le texte turc et des inexactitudes dans la traduction), nous sommes heureux,* ajoute-t-il, *de pouvoir donner ici ces deux pièces si importantes* [il donne en effet aussi la traduction de la deuxième lettre de Soliman à François Ier, actuellement conservée aux Archives Nationales], *transcrites et rectifiées avec soin par M. Annibal Dantan, qui en a conservé l'ancienne orthographe, et à qui nous renvoyons le mérite d'avoir publié pour la première fois le texte de la seconde lettre de Soliman II [sic] à François Ier. L'original de cette première lettre se trouve dans le ms. 8507 de Béthune».*

En 1864, le *Recueil de traités de la Porte ottomane avec les puissances étrangères* d'I. de Testa publie la traduction de la lettre mais avec une erreur de date.

Au XXe siècle, presque toutes les allusions à ce document se réfèrent à l'une des traductions citées ci-dessus, et il semble que l'on avait perdu la mémoire de l'existence de l'original.

Transmettre une mémoire vivante de l'état de la recherche d'une époque à l'autre, n'est-ce pas aussi important que la recherche elle-même? N'est-il pas merveilleux que deux hautes figures de la Renaissance que l'histoire a liées à jamais, malgré leurs différences, viennent avec une noblesse et un humour extraordinaires nous le rappeler, à l'occasion de leur 500e anniversaire?

A.B.

Université de Strasbourg

COMPTE-RENDU DE L'OUVRAGE DE

V.N. BASILOV: *ŠAMANSTVO U NARODOV SREDNEJ AZII I KAZAKHSTANA*

(Le Chamanisme chez les peuples d'Asie Centrale et du Kazakhstan)*

Dans cet ouvrage sont exposées les recherches faites par l'auteur depuis 1968. En raison de la richesse de la matière, le livre, par sa densité, présente des difficultes de lecture. Aussi jugeons-nous utile d'en faire un compte-rendu analytique avant de donner notre opinion sur ses mérites et ses défauts. Le livre est composé d'une introduction, de sept chapitres et d'une conclusion.

INTRODUCTION (pp. 3-23)

L'auteur se propose d'étudier le chamanisme islamisé en Asie Centrale et au Kazakhstan. Malgré la progression de l'Islam, les anciennes traditions religieuses n'ont pas été détruites mais assimilées. Ce sujet relève de l'ethnologie: les savants russes ont largement contribué à son étude.

Le chamanisme a traversé plusieurs étapes. Les études n'ont pas tenu compte de cette évolution. L'auteur se propose de décrire le chamanisme tel qu'il se présente aux XIXe-XXe siècles. Chaque auteur comprend le chamanisme à sa façon: c'est une religion basée sur la croyance à des intermédiaires entre les hommes et les esprits. Ces intermédiaires sont les chamans. Le chaman entre en relation avec les esprits en état d'ex-

* Publication de l'Institut d'ethnologie et d'anthropologie de l'Académie des Sciences de Russie, Moscou, «Nauka», 1992, 328 p.

tase. L'esprit protecteur s'incarne alors en lui et lui donne des forces surnaturelles grâce auxquelles il prédit l'avenir, évite des malheurs et guérit la maladie. Le rôle du chaman dépend du degré d'évolution du peuple: d'abord prépondérant, il perd peu à peu son influence. Pour comprendre l'évolution du chamanisme sous l'influence musulmane, il faut d'abord l'étudier à l'époque pré-islamique.

Le chamanisme est une forme de religion archaïque qui a existé chez tous les peuples à un certain moment de leur évolution. Il a pénétré en Asie Centrale dans les premiers siècles de notre ère. Au VIe siècle, il fut la religion officielle des premiers grands empires turks. Chez les Turks, le chaman était appelé *kam*. L'auteur passe en revue les sources anciennes mentionnant le mot *kam* et son dérivé *kamla-* (chamaniser). Certaines qualités du chaman étaient prêtées aux souverains (par ex. Genghis Khan).

L'auteur rejette l'hypothèse d'un animisme archaïque des peuples turks et rattache le chamanisme au culte des ancêtres. Le chaman rend un culte aux esprits: le dieu-ciel (Tengri), l'esprit du monde des morts (Erlik), les esprits des montagnes et des fleuves. Il leur offre des sacrifices: *učuk* < *iduk* (anc.t. «sacré»). Le but de *kamla-*, c'est le voyage dans le monde des esprits.

CHAPITRE I:
L'étude du chamanisme chez les peuples d'Asie Centrale et du Kazakhstan (pp. 30-47).

L'auteur passe en revue ce qui a été fait en Russie, depuis le premier travail fondamental de Radloff. Il critique les travaux des savants européens qui ne reposent pas sur l'expérience directe. En Russie, on n'écrit plus rien depuis 1930. Dans les années 1970, les travaux reprennent, sur des bases socio-économiques. L'auteur énumère les travaux des ethnologues russes après 1970.

CHAPITRE II:
Généralités sur les chamans (pp. 48-105).

Le nom de chaman: aux XIXe-XXe siècle, il n'y avait pas de nom pour le désigner. *kam* avait disparu. *kamlik* est attesté dans le sens de «sorcellerie». Le terme le plus courant est *bakhshi* qui signifie «sorcier, guérisseur», et aussi «chantre populaire» (*ashik*), chez les Uzbeks, Kazakhs, Kirghiz, Uyghurs. *bakhshi* (<sanscrit *bkhkshu*) apparaît en turk oriental et en persan, à l'époque mongole. Il désigne un religieux bouddhiste. Puis le nom est donné aux secrétaires des chancelleries turques et mongoles, écrivant en caractères uyghurs. On trouve également le terme *folbin* (A. *fal* «destin» + pers.-tadj. *bin* du verbe *diden* «voir») et *palču* (<*falči*), dans le sens de devin. *Parikhon* est plus archaïque que *bakhshi*

ou *folbin*. Il désigne un chaman de classe supérieure. Il vient du pers.-tadj. *peri* «esprit» + *khondon* «lire, appeler». Chez les Turkmènes et Karakalpaks, on trouve *porkhan* qui vient de *Burkhan*.

Les fonctions du chaman: reconnaître les causes de la maladie et les moyens de guérison; guérir les malades à l'aide des rites; prédire l'avenir; rechercher les gens, les animaux, les objets perdus ou volés. D'une manière générale, le chaman doit connaître la médecine populaire. Jusqu'au XIXe siècle, il avait le pouvoir de faire venir la pluie ou le vent.

Croyance aux esprits: les esprits peuvent faire venir les maladies, mais aussi les guérir. À l'heure actuelle, les chamans ne sont plus différenciés en catégories. Jusqu'au XIXe siècle, on distinguait le *kara bakhshi* et le *ak bakhshi* qui étaient reliés au monde souterrain ou au ciel. Avec l'Islam, cette distinction a disparu. Les chamans ne sont plus que guérisseurs et devins. Ils peuvent être indifféremment homme ou femme. Chez les Uzbeks et les Tadjiks, il y a surtout des femmes-chamans. Chez les Kazakhs, on trouve les deux sexes. Chez les Kirghiz, il n'y a pas de *bakhshi* femme.

La tradition chamanique est parfois héréditaire; à Tchimkent, elle passe par la ligne maternelle.

Les attributs du chaman: l'attribut principal est son instrument de musique. Il s'en sert pour appeler les esprits et entrer en extase. C'est en général le tambour: *čildirma*, en uzbek; en tadjik: *doyra* (< A. *devr*) ou *dab* (*daf*). Description du tambour, des dessins qui l'ornent (signes solaires) et des ornements (clochettes et amulettes). Le tambour se transmet héréditairement.

Dans certaines tribus, le tambour est remplacé par le *kobiz*, instrument principal des chansons kazakhs. Description du *kobiz*: un protoviolon à deux ou trois cordes (crins de chevaux) sur lequel on joue sans archer.

Le *kobiz* est apparu chez les nomades eurasiens aux VIIIe-Xe siècles au plus tard. C'était l'instrument réservé aux chamans pour accompagner les épopées héroïques. Le *kobiz* doit être taillé dans le bois d'un mûrier (*dut agaci*). Les *bakhshi* kazakhs font leur instrument eux-mêmes et le transmettent héréditairement. Il est censé avoir le pouvoir de voler et de rejoindre les chevaux de la steppe: d'où la légende du cheval merveilleux du chaman. Le tambour symbolise également le cheval. Il était tendu d'une peau de cheval et pouvait se transformer en cheval pendant l'extase. Actuellement, on emploie une peau de bouc. Certains *bakhshi* jouent du *dombra*, instrument à deux cordes, mais il est moins important que le *kobiz*.

Autres objets rituels: le fouet: *kamčin*, *kamči*, qui sert à chasser les mauvais esprits. Chez les Uzbeks, au XXe siècle, le fouet est devenu l'attribut principal du chaman. Il symbolise le cheval merveilleux, de même que le tambour.

Le sceptre ou bâton: *asa*. Description du bâton et de ses décorations. Avec l'Islam, le bâton est devenu un des attributs des religieux musulmans non officiels: *ishak* (derviches).

Le couteau: sert à guérir les malades. Le chaman les frappe avec le couteau pour chasser les *sheytan* (démons). Mais ce n'est pas l'instrument principal.

Le poignard: *hančer*. Il est fait en bois d'aubépine et orné de grelots et d'amulettes. Chez les Uyghurs, le *kilič* (sabre), assez petit, en forme de poignard, remplace le couteau: le chaman danse en brandissant le sabre d'une main, le fouet de l'autre.

Čilik ou *hipčin*: un faisceau de petites branches de saule, parfois d'arbres fruitiers; en Sibérie, du bouleau.

Le miroir: employé pour la divination.

Sous l'influence de l'Islam, on trouve le «Livre» qui est seulement tenu à la main (pas forcément le Coran), le «Tapis de prière» qui sert à envelopper le tambour après les séances, le *tesbih* (chapelet) qui est peut-être d'origine pré-islamique.

Le chaman dresse souvent un autel recouvert d'une nappe, sur lequel il pose la nourriture destinée aux esprits, le miroir, une coupe d'eau, une coupe de sang (de mouton), un plateau de cendres, des galettes; sur l'autel on pose aussi l'argent destiné au chaman.

Un des objets archaïques du chaman est le *tuğ* ou *alem* (étendard), c'est le nom donné à la corde tendue depuis la terre jusqu'au trou de la yourte (*tunduk*); on attache à la corde un morceau de tissu blanc: cela devient *tuğ*. Le *tuğ* remplace l'arbre cosmique (le bouleau des tribus turques), grâce auquel le chaman est relié au ciel.

Le costume du chaman: le costume rituel existe jusqu'à nos jours: un chapeau orné de plumes de cygne (Kazakhstan). Le chaman danse en imitant l'oiseau et en émettant le cri d'un oiseau: il se prend pour un oiseau. En Asie Centrale, le chaman porte parfois des vêtements féminins: ses esprits protecteurs sont alors féminins. Le costume est orné d'amulettes.

CHAPITRE III:
La maladie du chaman (pp. 106-142).

D'après la tradition, le don de chamaniser se manifeste par des désordres pathologiques causés par les esprits. Cette «maladie» n'a jamais été étudiée scientifiquement: on a parlé de disposition psychique à des dérangement nerveux. L'auteur énumère les études faites à ce sujet en Russie. En réalité, le chaman est maître de son état. Lorsqu'il chamanise, il est en pleine possession de sa volonté. Il sait, par son chant et son tambour, provoquer l'état d'extase accompagné d'hallucinations. Les chamans sont physiquement et psychiquement des êtres normaux.

Différentes étapes de la «maladie»: 1) mort et résurrection; 2) souvenir de supplices et tortures infligés par les esprits; 3) enlèvement par les esprits. Durant cet enlèvement, le futur chaman reste isolé pendant 40 jours (*čille*): il se nourrit de pain, de lait, de thé. C'est la phase la plus importante de l'initiation; 4) l'éducation du chaman (par les esprits).

Parfois, il n'y a pas de «maladie chamanique»; le futur chaman devient le disciple d'un vieux *bakhshi* pendant au moins un an. Les 40 jours de *čille* jouent un grand rôle: le chaman parle avec ses esprits et élabore son style de jeu au tambour et ses chants. Il les améliorera d'année en année. Les différentes étapes de la «maladie» et de l'enseignement se passent en hallucinations, pas dans la vie réelle.

Aux XIXe-XXe siècle, on croyait encore à des relations sexuelles entre l'élu et les esprits, mais cette croyance n'est pas généralisée. Le thème de l'épouse spirituelle se retrouve dans le folklore de beaucoup de peuples, mais il ne se trouve pas dans la «maladie chamanique».

Le motif sexuel n'a été ajouté qu'à une étape tardive de la religiosité populaire.

La «maladie chamanique» se rattache au rituel de l'initiation. Elle appartient à une tradition culturelle et elle est motivée par l'ambiance du futur chaman: après la mort d'un chaman, son esprit doit entrer dans un de ses parents. Souvent le rêve sert de moyen pour trouver le futur chaman. La «maladie» et sa guérison peuvent être provoquées par autosuggestion. Le chaman doit être impressionnable, mais il doit avoir un contrôle de soi perpétuel.

L'auteur a rencontré plus de 200 chamans: à part 2 ou 3 cas, c'était des gens équilibrés, ayant une vie religieuse profonde et une existence ordonnée. La «maladie du chaman» provient des traditions d'une société.

CHAPITRE IV:
Le rituel chamanique (pp. 143-209).

L'auteur décrit la cérémonie de chamanisation qui se déroule selon un rite traditionnel, suivant un plan défini, répondant à l'attente des participants. Le but recherché était le voyage dans l'au-delà: le chaman chantait et racontait ce qu'il voyait.

Au XIXe siècle, sous l'influence de l'Islam, la cérémonie change de structure. Le chaman ne voyage plus. Son action est limitée à l'endroit où se déroule la cérémonie. Il a perdu son caractère universel, mais il a gardé ses fonctions sociales. Les rites se sont conservés: la corde relie le sol de la yourte au trou du plafond. L'effet extérieur devient très important: le chaman doit montrer que les esprits obéissent à son appel. Il utilise des tours: avaler du feu, marcher sur le fer incandescent, etc.

L'auteur décrit et analyse les cérémonies chez les Kazakhs, Turkmènes, Kirghiz, Karakalpaks, Uzbeks, Tadjiks et Uyghurs. Il en déduit que les rites chamaniques sont stéréotypés, mais qu'il y a des variantes chez chacun des peuples.

L'auteur a découvert deux types différents, selon que les peuples sont éleveurs (Turks) ou agriculteurs (Tadjiks).

1) Chez les éleveurs, les chamans sont des hommes. La séance est accompagnée d'un instrument de musique: *kobiz*, plus rarement *dombra*

ou *tar*. Elle a lieu la nuit. Des animaux sont sacrifiés aux esprits. Le chaman utilise des tours: marcher sur un sabre, se transpercer avec un poignard, avaler des braises. Il grimpe à la corde et sort par le trou du plafond. Il transplante les esprits de la maladie dans le crâne d'un cheval ou d'un chien.

2) Chez les agriculteurs (Tadjiks, Uzbeks du Zarafshan, Kazakhstan du sud), les chamans sont surtout des femmes. La séance est accompagnée du tambour. Elle a lieu dans la journée. Utilisation d'un miroir et d'une coupe d'eau pour la divination. L'animal sacrifié est souvent une poule ou un coq. Les tours ne sont pas obligatoires. Le chaman enduit le malade du sang de l'animal sacrifié et lui couvre la tête d'une étoffe blanche.

Croyance à des relations sexuelles entre le chaman (homme ou femme) et son esprit protecteur: chez les Turks, ces croyances ne sont pas généralisées.

Il n'y a pas de frontières délimitées entre les deux groupes: on peut trouver dans chaque groupe des éléments appartenant à l'autre. Il y a un mélange de traditions: des éléments iraniens se mêlent aux éléments turks. L'analyse des faits permet de définir une tradition chamanique en Asie Centrale: elle est mieux conservée dans le chamanisme de type "turk": cheval merveilleux, fouet qui se change en serpent; l'arbre cosmique est symbolisé par le bouleau ou la corde.

Les séances de type «tadjik» gardent des éléments iraniens: travesti (Kharezm et Ferghana); sens magique du «nœud»; divination avec un miroir.

Les variantes «turk» et «tadjik» remontent à un stéréotype qui s'est formé chez les peuples turcophones: le vocabulaire employé est turk: *kočurma, kučuruk*.

La danse des chamans (*oyun*): la tradition de la danse est d'origine iranienne. Les esprits qui dansent appartiennent à la mythologie indoeuropéenne (danse cosmique de Shiva, Sabat). Sous l'influence de l'Islam, le *ʒikr* a remplacé la danse.

CHAPITRE V:
La personnalité du chaman: l'extase (pp. 210-228).

Le succès de la séance dépend de la personnalité et du talent du chaman. Un chaman «fort» doit pouvoir sans cesse prouver sa puissance, sinon il perd sa crédibilité. Il doit être bon musicien et bon chanteur. L'art de jouer du *kobiz* est indispensable. Il doit savoir faire des tours: maîtriser le processus physiologique des organes et avoir de l'adresse dans les mains. Le chaman est un homme doué de pouvoirs magiques, mais il est aussi poète, musicien, devin et guérisseur.

L'extase: le chaman accomplit ses tours en état d'extase. Il atteint l'extase par le chant et la musique. Pendant la séance, il écume, ses yeux sont injectés de sang, il devient épileptique, mais à la fin de la séance il redevient

un homme normal. Ses crises proviennent d'un état d'autosuggestion. L'extase est atteinte au moyen de la volonté, par un pouvoir de concentration qui permet de voir, en imagination, les esprits. L'extase n'est pas seulement le fait du chaman: l'assistance est également gagnée par la transe.

L'extase se voit également dans le soufisme: c'est un état psychique de groupe, provoqué par un rituel.

CHAPITRE VI:
Les esprits du chaman (pp. 229-278).

Sous l'influence de l'Islam, la tradition religieuse repose sur les esprits, car l'Au-delà n'est accessible qu'aux saints. L'Islam a touché aussi le monde des esprits: les *djinns* ont souvent pris la place des saints «nationaux».

Les esprits pré-islamiques sont: *peri, dev, albasty, martu, momo.*

Les chamans kazakhs et karakalpaks ont gardé les esprits tigre, loup, aigle, serpent. Le chaman kirghiz les appelle *čimin* (mouche) car ils se montrent sous la forme d'une mouche. Les esprits peuvent facilement changer de forme. Ils ont besoin de nourriture: on leur apporte des sacrifices: le sang d'un animal (les esprits aiment le sang), du lait, de l'eau, de la farine, des galettes, des sucreries.

Les esprits se divisent en catégories:

1) les esprits bienfaisants, pouvant toutefois causer une maladie en guise de punition.

2) les démons, toujours malfaisants.

3) les esprits avec lesquels les humains peuvent avoir des relations sexuelles: ce sont les *peri*, ils viennent de la mythologie iranienne. Ils sont masculins ou féminins. Ce ne sont pas des esprits, à proprement parler, chamaniques.

Les *dev* (*daiva*), également d'origine indo-européenne. Aux XIXe-XXe siècles, ils avaient pour symbole le cheval, mais en Asie Centrale le *dev* pouvait prendre la forme d'un taureau. Le *dev* peut être blanc ou noir, bénéfique ou maléfique. Le *dev* vaincu se met au service de son vainqueur. *Divana*, terme chamanique, signifiait «habité par le *dev*». Au XIXe-XXe siècles, *divana* désigne un «derviche errant».

Momo: esprit chamanique qui aide les femmes à accoucher. C'est une vieille femme habillée de blanc. On lui prépare un mets rituel: *Momo oš.* C'est un esprit lié aux nomades.

Albasty: démon représenté comme une femme aux cheveux jaunes et aux gros seins rejetés par-dessus les épaules. Cette démone est connue depuis la Chine jusqu'à la Méditerranée. En Asie Centrale, elle s'attaque aux nouvelles accouchées et aux nouveaux-nés. Dans le culte chamanique, c'était d'abord un esprit protecteur qui apparaissait au futur chaman pendant son initiation.

Les *Čil'tan*: «les 40 saints» (< pers. tadj. *čehel* «quarante» + *ten* «corps»). Leur origine doit être cherchée dans la mythologie iranienne.

Chez les Turks: *kirk* ou *kirkbir* (car ils doivent avoir un chef). Ce sont les 40 saints qui régissent le monde. Si l'un meurt, il est aussitôt remplacé. Ils sont invisibles. On les appelle *gayib eren* ou *eren* (*aranlar*). Ils vivent parmi les hommes sans dévoiler leur sainteté.

On a rattaché les *Čil'tan* aux traditions des sociétés masculines indo-iraniennes. Ils sont les protecteurs des jeunes guerriers. Dans les sociétés féminines d'Asie Centrale, les légendes concernant les *Čil'tan* ont un caractère orgiaque. Ils buvaient une boisson divine, c'est-à-dire du vin. On leur prépare un mets rituel: *čil'tan oši*. En Islam, ils sont devenus des saints musulmans. On distingue les «*čil'tan*-saints» et les «*čil'tan*-esprits chamaniques». Ces derniers sont représentés comme des femmes: *kirk kiz*. Nous assistons à la dégradation des anciennes formes de la religion, sous l'influence de l'Islam.

Esprits protecteurs de différentes catégories:

1) Esprits malfaisants: le plus fort est *Kora Dev* (*Dev* noir). Il donne des maladies graves. Il est représenté comme un homme vêtu de noir, avec un grand chapeau. Il possède une armée d'assistants.

Sari kiz ou *Martuv* ou *Sari Martuv*. C'est le nom donné à la démone Albasty. Elle hante les ravins et se montre près de l'eau. Elle peut amener la mort. Un homme possédant un cheveu de Sari kiz reçoit d'elle des pouvoirs et devient chaman. Il soigne les nouvelles accouchées et les nouveaux-nés (*Sari kiz tiygan kiši*). L'ennemie de Sari kiz est Momo ou Momo-khava (Eve).

Les *Arvakh* sont les esprits des morts. Si on passe par la tombe d'un homme assassiné, l'esprit vous touchera. La maladie peut être guérie en apportant des sacrifices aux *Arvakh*.

2) Esprits bienfaisants: les saints musulmans, les *Peri*. Dora Köz («à un seul œil»): il est tantôt *Dev*, tantôt *Peri*.

Kora Kuš «l'aigle»; Kirkin kiz (qui devient «Kirghiz»): provient des *Cil'tan*. Il y a deux *Kirkin Kiz*: elles aiment lécher le sang. On leur prépare un bol de sang près du mets rituel.

Grand'mère Momo (≠Umay). C'est l'esprit des ancêtres, la grand'mère mythique issue d'une ancienne déesse de la fertilité. Le culte de Umay existe chez les Kirghiz et les peuples de l'Altaï. Chez les Toungouzes: Omosi-mame; chez les Yakoutes: Ayi-Sit (*ayii* «divinité»). Sit est la divinité des eaux: Sus-Xotin (*Khatun*).

Ayi-Sit est la déesse de la fertilité des anciens peuples turks. L'Islam n'a pas pu la faire disparaître.

Sus-Xotin et Momo nous ramènent aux divinités des anciens Turks.

CHAPITRE VII:
Le chamanisme comme élément islamique (pp. 279-303).

Sous l'influence de l'Islam, le chamanisme prend un aspect islamique. Cependant, lorsque le chaman et le molla (ou Ishan) sont en concurrence, c'est le chaman qui l'emporte. Les deux sont guérisseurs et

devins, mais le chaman paraît plus efficace. En général, il se forme une collaboration entre les chamans et les mollas. Le clergé musulman reconnaît le rituel chamanique et exploite sa riche tradition. Cette dernière a une existence solide et cède difficilement le terrain. Le chamanisme islamisé est étroitement lié au culte des saints du soufisme. Certains de ces saints prennent l'aspect de chamans «puissants»: ils peuvent s'envoler sur un cheval, transformer le fouet en serpent. Le soufi devient l'intermédiaire entre Dieu et les hommes: en état d'extase, il peut accomplir des miracles. Le soufisme s'est développé sous sa forme populaire: les derviches errants (*divana*) ont un caractère chamanique: ils portent des bonnets en plumes de cygne, des ceintures ornées de grelots et d'amulettes, des bâtons (*asa*) symbolisant le cheval.

Le chamanisme a emprunté au soufisme le *ʒikr* (*djahr*) qui mène à l'extase. Le *zikr* est accompli dans des buts de guérison.

CONCLUSION:

La plupart des peuples ont accepté des religions monothéistes, mais ils ont gardé leurs traditions chamaniques. Le matériel recueilli permet de suivre l'évolution de la tradition. Bien qu'en voie de désintégration, le chamanisme est encore vivant. Il serait intéressant d'associer les travaux de l'ethnologue à ceux de la médecine, afin d'étudier les méthodes de guérison propres au chaman.

L'ouvrage de M. Basilov nous expose les recherches accomplies depuis une trentaine d'années. Il nous présente un matériel toujours vivant. Il détruit les clichés stéréotypés du chaman psychopathe, adonné aux substances hallucinogènes. Le chaman est un être doué d'une forte volonté, qui reste maître de son état d'extase. Celui-ci est obtenu par autosuggestion. La «maladie du chaman» est en réalité un rite d'initiation.

Cependant, le livre présente des difficultés de lecture par son manque de structuration. Les chapitres ne sont pas clairement différenciés. Il y a des redites fréquentes. L'auteur saute d'un peuple à l'autre et répète souvent la même chose. Il nous renseigne, de façon très utile, sur les travaux accomplis en Russie, surtout à partir des années 1970, mais sa bibliographie est très incomplète en ce qui concerne les travaux écrits dans des langues autres que le russe.

D'une manière générale, il y avait de la matière pour plusieurs livres. L'auteur a tout concentré dans un seul ouvrage. Mais même si l'ouvrage est difficile à lire à cause de sa densité, il constitue néanmoins un manuel précieux pour le spécialiste d'histoire des religions et l'ethnologue en général.

I.M.

Comptes rendus

Michael MEINECKE, *Die mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien (648/1250 bis 923/1517), Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo: Islamische Reihe, Bd. 5*, Glückstadt, J.J. Augustin, 1992, 2 vol.
Teil I: *Genese*, *Entwicklung und Auswirkungen der mamlukischen Architektur*, 243 p., 142 pl.
Teil II: *Chronologische Liste der mamlukischen Baumassnahmen*, 576 p.

Le texte qui constitue la base de ces deux volumes fut présenté en 1977 comme thèse d'État à l'Université de Hambourg; complété et actualisé régulièrement, ce travail correspond finalement à plus de vingt ans de recherches attentives auxquelles Madame Viktoria Meinecke-Berg, l'épouse de l'auteur, a contribué d'une manière considérable en réunissant toutes les mentions qui concernent l'activité architecturale dans les sources textuelles mameloukes.

Cet inventaire se chiffre à 2 279 évocations de constructions ou de rénovations («Baumassnahmen»), 506 édifices étant conservés, en entier ou partiellement. L'inventaire des textes apporte par ailleurs la certitude que l'activité architecturale a été plus intense au début de l'ère mamelouke (648/1250 à 784/1382) que durant la période tardive (784/1382 à 923/1517), bien que les constructions conservées soient sensiblement en nombre égal (283 pour la première, 245 pour la seconde).

Le premier volume présente, en huit chapitres, l'évolution de l'architecture mamelouke en Égypte et en Syrie, ainsi que son rayonnement au-delà de ces frontières, notamment en Anatolie. Le second volume est un catalogue chronologique des monuments, conservés ou non; chaque notice est accompagnée de renseignements bibliographiques concernant les sources textuelles, les publications des inscriptions et les analyses architecturales. Plusieurs index complètent ce livre qui est clairement construit et d'un maniement agréable.

Le volume de texte commence par la description des débuts, modestes, de l'architecture mamelouke au Caire. Le chapitre suivant est consacré aux monuments du règne de Baibars (658/1260 à 676/1277) qui, en Syro-Palestine, fit construire ou restaurer un grand nombre d'édifices de défense ou de service, ainsi que des mosquées, des monuments commémoratifs et des centres de pèlerinage; en outre Baibars s'occupa activement de l'agrandissement et de l'embellissement du Caire.

Un paragraphe particulièrement intéressant est consacré à la mobilité de la main d'œuvre et aux transferts de chantier entre capitale et provinces. Une série d'études monographiques d'édifices de prestige (la madrasa, les palais et la Grande Mosquée de Baibars au Caire, son mausolée à Damas) donne lieu à des remarques nouvelles. Ainsi l'auteur insiste particulièrement sur les références à l'architecture umayyade: il met en relation, avec des arguments convaincants, la coupole de la mosquée de Baibars avec le Dôme du Rocher, et non avec les coupoles d'Anatolie orientale (Mardin, Silvan, Kızıltepe). Il démontre l'origine syro-ayyoubide de la technique *ablaq* et les renvois conscients à des modèles cairotes anciens; l'apport croisé est également mis en évidence grâce à des exemples concrets. L'époque de Baibars apparaît comme celle de la création d'un style impérial, synthèse de courants multiples, qui s'impose dans l'ensemble du territoire mamelouk.

En revanche, ce sont les styles locaux qui s'individualisent et s'affirment pendant les règnes d'al-Mansûr Qalâ'ûn (678/1279 à 709/1310) et de ses successeurs. Ici encore, une série d'études monographiques des monuments les plus significatifs donne l'occasion de préciser les traits et les aspirations propres aux diverses écoles locales et de démontrer leurs liens.

L'époque d'al-Nâṣir Muḥammad (709/1310 à 741/1341) marque un nouvel apogée architectural. La quantité et la qualité des édifices témoignent de la stabilité politique et économique de ce règne. Les nouvelles Grandes Mosquées, les masdjids secondaires multiples, en Égypte et en Syro-Palestine, attestent l'importance des évolutions locales, souvent véhiculées plus loin par des ateliers migrants. Le rayonnement d'Alep s'étend à cette époque d'Urfa jusqu'à Hebron et Jérusalem et atteint également Tripoli et Hama. L'éclat du Caire est alors inégalé, sa force d'attraction se reflète dans l'afflux d'artistes étrangers, parmi lesquels un groupe de céramistes de Tabriz, qui a laissé une œuvre considérable.

Sous les successeurs d'al-Nâṣir Muḥammad, les activités architecturales de la capitale déclinent au bénéfice des centres provinciaux et Sultan Ḥasan, pour mener à bien l'entreprise de son complexe funéraire, en 757/1356, doit faire appel à des maîtres d'œuvre venus d'ailleurs. Si les études plus anciennes de cet édifice avaient mis en avant l'apport anatolien, c'est-à-dire irano-turc, Meinecke, quant à lui, prouve d'une part l'évidence des influences syriennes et, d'autre part, celle d'une forte empreinte irano-mongole. Après l'arrêt du chantier de Sultan Ḥasan, les artisans semblent s'être dispersés rapidement pour retourner à leurs lieux d'origine — en majorité syriens — mais aussi pour chercher de nouvelles tâches jusqu'en Anatolie.

L'Ulu Cami de Manisa (768/1366-67) et, surtout, l'İsa Bey Camii à Selçuk (776/1375) portent une nette marque mamelouke, aux références cairotes et damascènes précises. Ces deux mosquées occupent une position clef, constituant un lien évident avec l'architecture religieuse ottomane du XVe et même du XVIe siècle. Meinecke cite aussi, à juste raison, l'Üç Şerefeli Cami d'Edirne (851/1447-8), et mentionne la participation d'architectes d'origine damascène à la Bâyezid Paşa Camii d'Amasya (817/1414), à la madrasa de Mehmet Ier de Merzifon (de la même année) et à la Karaca Bey Camii d'Ankara (831/1427-8). Il évoque également, dans ce contexte, l'artiste de Gaziantep, ville frontière mamelouke, qui a signé le minbar de l'Ulu Cami de Manisa (778/1376-7) ainsi que, vingt-trois ans plus tard, celui de l'Ulu Cami de Bursa. Meinecke reconnaît des influences mameloukes jusque dans la bichromie du décor de marbre de la Mosquée Verte d'İznik (780 à 794/1378-9 à 1391-2); par ailleurs l'encadrement à mouqarnas du portail de cet édifice rappelle ceux de l'İsa Bey Camii à Selçuk. L'influence de cette dernière mosquée

est sensible, selon Meinecke, non seulement à İznik, mais encore à Kemallı Köy (Asılhan Bey Camii, 784/1382-3), à Bursa (Yıldırım Bâyezid Camii, 797/1394-5), et même encore, quoique de façon plus ténue, à Milas (Piruz Bey Camii, 797/1394) et à Balat/Milet (İliya Bey Camii, 806/1406). Meinecke tient pour possible qu'à l'origine de la substitution de la pierre de taille à la brique et au moellon, annonciatrice de l'architecture monumentale ottomane du XVI[e] siècle, se trouvent des influences mameloukes.

À Mardin, les influences alépines se font sentir, notamment dans l'organisation spatiale et les voûtements de la mosquée de Bâb al-Sur/Melik Mahmud Cami (vers 765/1363-4), ainsi que dans certains détails de la Zinciriye/Sultan İsa Medrese (787/1385-6) et de la mosquée Lâtifiye (772/1371). À Hasankeyf, les minarets de la mosquée de Sultan Süleyman (807/1404-5) et de l'Er Rızık Cami (811/1409), de même qu'un mausolée anonyme (vers 810/1407-8) font également penser à une équipe alépine.

Meinecke retrouve le rayonnement mamelouk jusqu'au Gûr-i Amîr de Samarkand: en effet, l'association entre haut tambour aveugle et coupole côtelée émergeant au-dessus d'une frise de mouqarnas possède deux précédents au Caire: dans la Turba al-Sulṭâniyya (vers 750/1349-50) et dans le mausolée de l'Amîr Yûnus al-Dawâdâr (vers 784/1382). Ces formes seraient dues, au Caire, à des artisans iraniens arrivés à l'occasion du grand chantier de Sultan Haṣan; elles auraient été exportées par la suite jusqu'en Transoxiane, au moment des grandes constructions de Tamerlan.

Malgré l'affaiblissement progressif du pouvoir mamelouk, à partir de la fin du XIV[e] siècle, le Caire demeure le pôle culturel du monde islamique, et ce jusqu'à la conquête ottomane. Les activités architecturales s'y poursuivent, quoiqu'à un rythme ralenti et avec des durées de construction plus longues, alors que les édifices sont dorénavant plus petits et la qualité du travail moindre. Meinecke consacre un premier chapitre aux madrasas, mosquées et complexes architecturaux du Caire, puis un second aux architectures mameloukes en Syrie, c'est-à-dire aux travaux à Damas et à la reconstruction — prestigieuse — d'Alep après les dévastations de Tamerlan. Il accorde une place toute particulière d'une part aux éventuels liens entre les édifices cairotes et l'architecture ottomane et, d'autre part, aux relations entre Alep et l'Anatolie orientale. Ainsi, il reconnaît une parenté entre la Qubbat al-Fadâwiyya (886/1481), avec ses pendentifs sphériques associés à des trompes trilobées — solution inédite au Caire — et la mosquée de Davud Paşa à Istanbul (890/1485-6). Meinecke admet cependant qu'il s'agit là d'un cas unique et que l'architecture cairote du XV[e] siècle ne se renouvelle guère que par quelques apports syriens.

Deux dynasties anatoliennes voisines — celle des Du l-Qadr, régnant en Anatolie méridionale et centrale, et celle des Ramaḍânoğlu, au pouvoir dans la région d'Adana — accueillent encore, pendant cette période tardive, des influences architecturales alépines, sensibles dans la Taş Medrese à Maraş (probablement vers 884/1479-80) et dans l'Ulu Cami d'Adana (913/1507-8).

Le dernier chapitre du volume est consacré à la rivalité entre l'architecture impériale ottomane et les traditions locales de l'aire mamelouke, rivalité qui aboutit à des créations architecturales diverses selon les lieux et les époques.

Dans ce livre, les interprétations et les synthèses, souvent inédites, s'appuient sur des études monographiques précises et solides. Le regard attentif de l'auteur, joint à ses vastes connaissances et à la précision de sa mémoire, lui permettent des recoupements nouveaux et intéressants. Son insistance sur les mouvements d'ateliers, déduits d'analyses formelles et stylistiques tout en s'appuyant sur des données textuelles, jette un éclairage inhabituel sur l'architecture mamelouke. De surcroît, ces deux volumes sont consacrés à

un domaine qui n'avait pas encore été traité de manière systématique. K.A.C. Creswell, qui avait projeté ce travail, n'avait pas dépassé le premier tiers du XIII[e] siècle; et personne, depuis, ne s'était attaqué à cette tâche gigantesque. Le mérite de cette œuvre est évident: c'est dorénavant l'indispensable ouvrage de référence sur l'ensemble des activités de construction des Mamelouks, en même temps qu'une synthèse brillante et richement documentée.

Marianne BARRUCAND

The Ottoman Emirate (1300-1389), Halcyon Days in Crete I, Elizabeth Zachariadou éd., Rethymnon, Crete University Press, 1993, XV + 242 p.

Voici les *Actes* d'un symposium tenu à Rethymnon en janvier 1991. Les communications y sont classées selon l'ordre alphabétique des noms d'auteurs. Afin d'en faciliter la présentation, je me suis permis de les regrouper par thèmes.

C. Imber et A. Gallotta évoquent les mythes fondateurs de l'émirat et la valeur comme sources des chroniques ottomanes. Ils soulignent les distorsions qu'elles infligent aux faits, tant pour des raisons politiques que littéraires. Mais alors que A. Gallotta, après avoir analysé le «mythe oğuz», tente de discerner le vrai du faux à propos de la *ġazâ*, des *aḫî* ou des modalités de l'expansion ottomane sous Ertoğrul et ʿOs̱mân, C. Imber nie toute valeur aux théories ou traditions concernant les origines ottomanes, concluant: «The best thing that a modern historian can do is to admit frankly that the earliest history of the Ottomans is a black hole. Any attempt to fill this hole will result simply in the creation of more fables».

I. Beldiceanu-Steinherr et J. Lefort s'intéressent à la Bithynie, berceau de la dynastie, à partir de sources littéraires turques et byzantines, mais aussi des registres de recensement ottomans et des témoignages archéologiques. J. Lefort rappelle la richesse de la région au XIII[e] siècle, souligne la présence d'un important réseau de villages, concluant à la densité de la population en plaine et à la répartition inégale des chrétiens et des Turcs, qui renvoie à une histoire du peuplement et de la conquête. Il reconstitue ensuite le dense réseau des villes et sites fortifiés, dont il fournit une carte. C'est à la population de la région entre 1350 et 1450 que se consacre I. Beldiceanu-Steinherr, non sans évoquer plusieurs problèmes institutionnels. Elle conclut à un apport d'éléments étrangers. La population non-musulmane était peu dense et toujours décroissante, surtout dans les villes. Hormis ceux vivant sur les *vaḳf* et les domaines sultanaux (anciens domaines impériaux et monastères), ces chrétiens étaient rarement d'origine byzantine: I. B.-S. souligne l'importance des prisonniers de guerre, des Turcs venus sous les Byzantins et plus ou moins byzantinisés, enfin d'une population qui n'était faite ni d'autochtones grecs, ni de Turcs convertis: «À en juger d'après les anthroponymes, nous avons affaire à une population turco-tatare (même si d'autres éléments ne sont pas à exclure), chrétienne de père en fils, mais dont le christianisme, voire parfois la religion, reste à définir».

Plusieurs textes traitent de questions sociales et religieuses. I. Mélikoff insiste sur l'origine turcomane des premiers émirs ottomans, liés beaucoup plus aux *baba* hétérodoxes (mais non pas chiites) des campagnes qu'aux oulémas citadins des *medrese*. Elle s'interroge alors sur la fortune posthume de Ḥâcci Bektaş, un *baba* parmi d'autres, et voit dans le bektachisme un instrument de la dynastie ottomane pour ranger sous sa bannière

des masses populaires professant un islam mal assimilé et proche des anciennes croyances des tribus turcomanes. A.Y. Ocak complète ces réflexions. Pour lui, *aẖî* et *âbdâlân-ı Rûm* (principalement vefâʾî) jouent un rôle prépondérant dans l'émirat et trouvent leur synthèse dans le beau-frère d'ʿOs̱mân, Şeyẖ Ebedalı, qui aurait été à la fois *aẖî* et disciple de Baba İlyâs. C'est par Âbdâl Musà, venu de la *zâviyye* d'un autre disciple de Baba İlyâs, Ḥâccî Bektaş, que le bektachisme serait arrivé chez les *âbdâlân-ı Rûm* et les Ottomans. Ainsi se constituait, chez les Ottomans dont le sunnisme était tolérant, «un islam simple et populaire loin de celui des *medrese*». C'est encore la tolérance qui caractérise l'émirat ottoman au XIVe siècle pour M. Balivet, mais cette fois dans le milieu savant des villes où, remarque-t-il, le nombre des lettrés croît alors rapidement. Il éclaire son propos par l'exemple des débats sereins de 1354 entre l'archevêque Grégoire Palamas et les oulémas disciples d'İbn ʿArabî à İznik. Quant au séjour de Gémisthe Pléthon, curieux de zoroastrisme, venu vers 1380 étudier auprès d'un savant juif de Brousse, il montrerait «le dynamisme attractif de la vie intellectuelle et de l'enseignement dans l'État ottoman dès le XIVe siècle et, d'autre part, le cosmopolitisme de la cour des sultans où se côtoient sans heurts intellectuels musulmans, juifs et chrétiens». Enfin S. Vryonis Jr. raconte quelques anecdotes instructives sur la vie familiale à Konya aux XIIIe et XIVe siècles, tirées du *Menâkib el-ʿârifîn* de Mevlevî Dervîş Eflâḳî.

Quatre communications évoquent le développement des Ottomans en Anatolie et leurs relations avec les autres émirats turcs. Comparant sources ottomanes et byzantines, H. İnalcık étudie la bataille de Bapheus, présentée comme un épisode de la conquête de Nicée. La victoire de Bapheus et le siège de Nicée lui paraissent être à la source du prestige d'ʿOs̱mân qui s'impose alors comme leader des émirats de la région. F.M. Ecemen s'interroge précisément sur la conquête ottomane des émirats d'Anatolie occidentale, et particulièrement de celui de Saruhan. Les premières sources ottomanes (postérieures aux événements) mettent en avant le concept de «rébellion» (*bâġî*). En tant qu'émir *ġâzî*, le souverain ottoman aurait eu le prestige et la légitimité lui permettant de mettre fin par la conquête à la tyrannie et aux obstacles à la *ġazâ* représentés par d'autres principautés. Mais l'analyse des événements amène l'auteur à souligner que ces justifications sont rédigées dans un autre contexte politique et moral. «Moreover, conclut-il, it can be said that the Ottoman applied more or less the same methods of conquest to the Turcoman emirates as they did in Rumelia». E. Zachariadou s'attache de son côté à reconstruire l'histoire de la dynastie et de l'émirat du Karası, de son développement à Pergame et jusqu'aux bords de la Marmara et de ses incursions en Thrace à l'occasion de la guerre civile opposant Cantacuzène à Jean V Paléologue. Elle remarque que l'émirat de Karası aurait pu, comme celui des Ottomans, croître, attirer les *ġâzî* et devenir un empire. Or, c'est cette rivalité des deux principautés cherchant à tirer butin ou tribut des mêmes territoires qui peut expliquer la volonté d'Orẖan de s'emparer du Karası. Mais, soucieuses d'ignorer l'alliance des Ottomans avec les Cantacuzène, les anciennes chroniques faussent la chronologie et «obscure the fact that it was the Karası Turks who paved the way for the conquest of Thrace». Enfin K. Zhukov, étudiant un aspre d'Orẖan Saruẖanoġlı, en tire argument pour discerner de forts liens économiques entre les principautés d'Anatolie occidentale avant la conquête ottomane à la fin du XIVe siècle.

Quant à la progression turque en Thrace, elle est d'abord, dans la première décennie du XIVe siècle, celle des Aydınoğulları évoquée par N. Oikonomides. Mercenaires des Catalans puis des Serbes contre Byzance, ils sont finalement pour partie désarmés et installés nolens volens sur des terres serbes, pour partie asservis et tués après avoir

deux ans durant ravagé la Thrace. Mais une opération navale serbo-byzantine pour profiter de cet avantage a plutôt pour effet de renforcer les Aydınoğulları sur leurs terres anatoliennes. Pour sa part, S.W. Reinert tente de retracer la chronologie et la logique des événements entre la prise de Niš et la bataille de Kosovo Polje. Comparant les sources non-ottomanes au récit de Neşrî, il conclut que ce dernier déforme complètement la réalité des faits. V. Demetriades analyse un firman de 1707 enregistré dans le *sicill* du cadi de Salonique. Comme il y est question de l'exemption du *devşirme* désigné comme la levée des *pençik oğlanı*, formulation abandonnée dès le XVI[e] siècle, et comme les villages concernés font tous partie des *vakf* d'Evrenos, V. Demetriades en déduit que le *devşirme* dut prendre place dès les années 1383-87 et plus généralement que, dans tous les Balkans, les Ottomans succédant aux *uç begleri* se bornèrent probablement à reprendre à leur compte une institution fonctionnant depuis des décennies. Enfin A. Luttrell décrit la lente prise de conscience par les Latins de l'apparition d'un danger turc puis spécifiquement ottoman. Mais les intérêts commerciaux, les problèmes internes et l'hostilité aux Grecs font qu'il n'y eut aucune action commune avant la croisade de Nicopolis en 1396. Les Latins ne profitèrent pas de la défaite de Bajazet I[er] à Ankara en 1402. Désormais, après des décennies de compromis et d'ambiguïté, les puissances catholiques étaient contraintes de voir dans l'existence des Ottomans un fait incontournable.

Signalons enfin l'exposé de G. Hazai, qui discerne au XIV[e] siècle la fin d'une époque de l'évolution de la langue turque et le début d'une autre qui dure encore aujourd'hui. Étant entendu qu'il ne parle que de l'«idiome central», il estime que l'orientation à cette époque de la politique ottomane vers Istanbul et les Balkans «a déterminé la future direction de l'évolution territoriale de la langue turque».

Un des intérêts de ce volume est qu'il met en relief le caractère encore tâtonnant des recherches concernant une période sur laquelle les sources sont rares et pas toujours dignes de foi. Aussi est-il dommage que n'aient pas été publiées les discussions suivant les exposés. Car si quelques contributions furent complétées à l'occasion d'échanges entre congressistes, le plus souvent ce sont les contradictions qui frappent. K. Zhukov ne compte que deux individus là où E. Zachariadou en dénombre quatre dans son arbre généalogique des Karasıoğulları. De même, alors que C. Imber condamne sans appel les chroniqueurs ottomans, ceux-ci demeurent la principale source de ses collègues. Des personnages qui lui semblent évidemment mythiques réapparaissent chez d'autres comme historiques. Et H. İnalcık de conclure: «It is (…) misleading to dismiss altogether as pure myth and legend the early Ottoman traditions because of these later elaborates».

Nicolas VATIN

Palmyra BRUMMETT, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, Albany, State University of New York Press, 1994, XV + 285 p.

Le livre de P. B. vise à rénover notre connaissance de l'Empire ottoman sous les règnes de Bajazet II et Selîm I[er]. Balayant l'«historiographie traditionnelle», P.B. défend une thèse: l'Empire ottoman était intégré à l'ensemble du monde habité par des liens et

des intérêts économiques. Loin d'être indifférents au commerce, le sultan et ses serviteurs, non contents d'y participer, trouvaient dans cet intérêt les motivations de leur diplomatie et de leur politique de conquête, qu'ils menaient en s'appuyant sur une flotte puissante et une politique navale poussée.

Se fondant sur des sources publiées ou de seconde main, le livre de P.B. n'enrichit guère notre connaissance des faits. Tel n'est pas du reste son but premier: son originalité tient plus dans le caractère systématique de son interprétation que dans son information.

On n'en lit pas moins avec plaisir les deux premiers chapitres, consacrés à la politique étrangère. La description de la prudence vénitienne est bienvenue. Peut-être P.B. s'exagère-t-elle un peu l'importance des alliances de revers anti-ottomanes avec les Safavides, puissance lointaine et géographiquement isolée des Occidentaux. En revanche, quel que soit le réel déclin de l'idée de croisade chez ces derniers, on aurait tort de sous-évaluer à l'excès l'importance de leurs actions communes de 1499-1500[1]. On peut s'étonner de voir l'affaire Djem à peine évoquée, et souligner à ce propos que l'aide apportée par les Mamlouks à ce prince fut discrète et peu importante. Quant à la politique ottomane vis-à-vis des Safavides et des Mamlouks, P.B. ne semble pas envisager d'évolution d'un sultan à l'autre. J.-L. Bacqué-Grammont voyait dans la conquête de la Syrie-Égypte un préalable à la lutte contre les Safavides. Pour P.B., c'est l'inverse, mais elle ne discute pas les thèses de son prédécesseur. On la suit volontiers quand elle estime que l'aide navale des Ottomans aux Mamlouks visait à chasser les Portugais de la mer Rouge et à conserver ainsi le monopole du commerce d'Orient aux musulmans. Mais il paraît un peu compliqué de voir dans cette assistance un moyen machiavélique de s'assurer à terme la souveraineté sur les territoires mamlouks. De façon plus générale, n'eût-il pas été préférable d'analyser de plus près le discours ottoman, au lieu de ne voir dans les propos religieux officiels que des prétextes?

Le chapitre 3, consacré au développement naval ottoman, est un peu décevant. P.B. considère que la victoire sur les Vénitiens en 1499-1503 prouve de façon indiscutable la domination navale ottomane en Méditerranée orientale. Pourtant, le déroulement du siège de Mytilène en 1501 incite à nuancer cette impression[2]. L'étude des effectifs de la flotte ottomane (p. 91) est un peu succincte[3]. Quant aux caractéristiques techniques des bateaux, il n'en est rien dit, et l'usage tactique et stratégique de la flotte n'est guère étudié[4]. En fait, P.B. insiste surtout sur la police des mers: la Porte se serait attaché Venise en lui assurant la sécurité des routes maritimes commerciales. Pourtant, la nécessité d'opérations coup-de-poing comme celle lancée contre Ḳara Ṭurmuş, avec l'appui de 500 janissaires, paraît plutôt une preuve de faiblesse. De toute manière, bien plutôt que les routes commerciales, c'est l'approvisionnement d'Istanbul que la Porte tenta d'assurer, avec un succès mitigé, en envoyant ses marins contre les pirates latins, grecs ou turcs. Les textes publiés par

[1] Signalons qu'à l'inverse, c'est malgré lui que l'Ordre de Rhodes avait alors été amené à combattre son voisin ottoman: sur ce point, cf. N. Vatin, *L'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522),* Paris-Louvain, Peeters, 1995, ouvrage qui n'était évidemment pas disponible quand P.B. préparait son livre.

[2] Cf. Vatin, «Le siège de Mytilène», in *Turcica* XXI-XXIII, pp. 437-460.

[3] À ce sujet, cf. Vatin, «La conquête de Rhodes», in G. Veinstein éd., *Soliman le Magnifique et son temps*, Paris, 1992, pp. 437 sq.

[4] Elle ne cite du reste pas l'essai sur cette question de H.J. Kissling, «Betrachtungen über die Flottenpolitik Sultan Bâjezîds II», in *Saeculum* XX (1969).

Sanudo montrent du reste que, loin d'offrir la sécurité aux Vénitiens, les vizirs tentaient de collaborer avec ceux-ci pour remettre de l'ordre dans une Égée que nul ne réussissait réellement à contrôler durant les deux premières décennies du XVIe siècle[5]. Il est vrai qu'en ne distinguant pas pirates et corsaires (cf. p. 99 et n. 42), P.B. laisse régner un certain flou dans son analyse. En tout cas, il ne fait pas de doute que la flotte ottomane était principalement constituée à l'époque de corsaires plus ou moins durablement repentis. Du rôle officiel de Kemâl Reʾîs dans la seconde partie de sa carrière, on ne peut pas déduire qu'il fut toujours un officier au service du sultan. Quant à la politique navale de Ḳorḳud, elle aurait sans doute mérité une étude plus approfondie.

Le livre s'achève par deux chapitres sur le commerce. P.B. nous rappelle à juste titre le rôle joué par les grands dignitaires et le sultan lui-même dans l'exportation de grains, sans nous apporter du reste beaucoup d'informations nouvelles à ce sujet. Elle aborde à peine la question du *narẖ*. En ce qui concerne le commerce avec l'Iran safavide, le blocus imposé par Selîm Ier, dont elle parle brièvement (pp. 148 sq.), ne vient-il pas contredire sa vision commerçante de la politique ottomane? Soliman, nous dit-elle (p. 171) continua la politique d'agression dans l'océan Indien. On sait pourtant qu'il commença par se tourner contre l'Occident chrétien, mais P.B. n'y insiste guère. Pas plus du reste que, dans un ouvrage intitulé *Ottoman Seapower* et consacré à l'activité commerçante des Ottomans, elle ne s'intéresse à la mer Noire, où Bajazet lança pourtant une importante campagne navale.

L'ouvrage de P.B. est une tentative de synthèse: travail nécessaire qu'il faut la remercier d'avoir eu le courage d'aborder. Toute synthèse qui cherche à dégager les grandes lignes d'une question historique se heurte à des contradictions. Toute interprétation est sujette à discussion. Aussi l'auteur du présent compte rendu diverge-t-il de P.B. sur bien des points. Il n'en est que plus reconnaissant à celle-ci d'avoir su présenter des questions compliquées et leur analyse de façon claire et plaisante. En nous donnant à réfléchir, elle rend aux spécialistes un service évident.

Nicolas VATIN

Gilles VEINSTEIN, *État et société dans l'Empire ottoman, XVIe-XVIIIe siècles. La terre, la guerre, les communautés*, London, Variorum Reprints, 1994, XII + 299 p.

Variorum has by now established a tradition of reprinting, in a single volume, journal articles by one and the same author and focussed around a major theme. These volumes constitute a very useful tool for study and research, since they often contain articles first published in rather inaccessible journals and occasional publications. They would be even more useful if their excessively high price did not place them outside of the reach of students, and even of many libraries.

Recently, the Ottoman section has been enriched by the appearance of a new volume by Gilles Veinstein, which focusses on the economic role of the Ottoman state in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. Veinstein's special contribution consists of

[5] Sur ces questions, cf. mon livre cité *supra*.

a thorough treatment of the empirical and theoretical aspects of the so-called *çiftlik* debate. In this context, he has analyzed the triangular relationship between the Ottoman state, that is the locus of political power, powerholders based in the provinces, and the tax-paying peasantry. At the core of the debate is the question whether *ayan* and their Christian counterparts the *kocabaşı*s possessed economic resources because of their ties to the world market and thus were more or less independent of the state, or whether their power was merely derivative, that is, granted more or less voluntarily by the Sultan and liable to be taken back whenever the central government was strong enough. When the question is phrased in these terms, links to the debate inspired by Marx concerning the relationship of state and ruling class become immediately apparent. Historians regarding the state as a mere tool of the ruling class will tend to assume that the *ayan* were able to cement their power over land and peasants because, strengthened by their links to European merchants, they had seized control of the state. On the other hand, those who assume that a fully developped state apparatus acquires a dynamism of its own and is never fully controlled by the ruling class, will tend to regard the power of *ayan* as inherently unstable. While Veinstein would probably define himself as a careful empirical scholar little concerned with theoretical debates of this kind, he is much too sophisticated to not know what is at issue, and even very straightforward-seeming empirical statements of his should not (merely) be taken at face value.

This is particularly apparent in what may still be his most widely known article, concerning the eighteenth-century history of the Karaosmanoğulları family. These magnates established in the region of Aydın and Manisa were closely observed by certain French consuls, who had occasion to see them in both their official and non-official capacities. Veinstein has been able to show that the Karaosmanoğulları were not at this time holders of extensive grain and cotton fields. In most cases they obtained the agricultural product which they sold to French exporting merchants as taxes collected in kind, or else it had been entrusted to them for sale by cultivators. At times the latter may have been tied to the Karaosmanoğulları by unpaid debts. Thus this rather important *ayan* family becomes a classical example of a non-landholder achieving economic power because of privileged access to political power. The Ottoman state continues to occupy centre stage, and landholders or merchants tied to the world market even in the eighteenth century are relegated to the wings.

Apart from the Karaosmanoğulları story, Veinstein has produced another fascinating monograph on local powerholders, which elucidates the manner in which landholdings could be gained, lost and finally recovered in an eighteenth and early nineteenth-century Morean setting. This article concerns the family of Panayotis Benakis, and is based on documentation which the author has discovered in the Benaki Museum in Athens. On the side, and all but inadvertently, this article is also a contribution to Ottoman women's history. For the recovery of the family's patrimony, which seemed irretrievably lost after Panayotis Benakis had participated in an anti-Ottoman uprising and had been obliged to leave the country, was due to the efforts of his daughter. Since Panayotis Benakis was a figure of major political ambitions, this monograph once again emphasizes the political, as opposed to the economic, sources of local power in the eighteenth and early nineteenth-century Ottoman Empire.

Dealing with the state involves, or should involve, studying the operation of its military machine. Here Ottoman historians have on the whole been quite remiss, but the reasons for this neglect are not far to seek. At least at a subconscious level, most of us rightfully reject the notion of the empire as «the perfect war machine», which was such a

standby in the historiography of the nineteenth and early twentieth centuries. This has led to a relative deemphasizing of military factors: political legitimation has become a key concept of recent Ottoman historiography, and civilian political actors, particularly the *ulema*, have come in for a good deal of attention. However the imbalance involved inhibits our understanding of the actual functioning of the Ottoman state. If the latter was not a perfect war machine, war-making was still its foremost function, and in this respect it did not differ from any contemporary European state. Only down to the end of the seventeenth century, the Ottoman state was on the whole more successful than its European competitors, while in the eighteenth century, the balance began to tip the other way. Military success, as well as its opposite, had economic reasons as well as economic consequences, and a whole literature has sprung up dealing with military entrepreneurship in early modern Europe. It is therefore most significant that an economic historian of long archival experience should address himself to the conduct of Ottoman war.

A key role in provisioning the Ottoman army was played by craftsmen who were drafted and made to serve the soldiers for the duration of a campaign, the so-called *orducu*s. Veinstein's article is the first monographic treatment of this important institution, which previously had only been mentioned, almost as an aside, in the context of larger studies. Another article treats the problems encountered by the sixteenth-century Ottoman army when it waged war on fronts so remote that *timar*-holders could not conveniently return to their home bases in the autumn, which meant that they could not personally preside over the division of the harvest in the village they had been assigned. Admittedly Caroline Finkel's recent work has shown that many soldiers were recruited in provinces close to the front, in Bosnia for instance if war was being waged on the Hungarian front against the Habsburgs. This arrangement certainly made logistical problems more tractable, but did not totally eliminate them. Veinstein's article contains a detailed account of Ottoman commanders appointing a limited number of *timar*-holders from each province to collect the dues peasants owed to their fellow *sipahi*s, and of the appointees struggling to secure delivery of tithes and market the crops. In addition the author has carefully studied the preparation of a mid-sixteenth-century Franco-Ottoman campaign, which complements the work by Lütfi Güçer, Pal Fodor and Caroline Finkel on the fiscal, technical and economic aspects of Ottoman warfare.

Veinstein is very good at locating Ottoman documents in unexpected places. Apart from the Benakis papers mentioned above, he has managed to find a *kadı* register of the Albanian port town of Avlonya in the Vatican archives. This is quite a sensational discovery, because almost no *kadı* registers from the Dalmatian and Albanian coastlands have been preserved; on the other hand, the social and economic historian of Ottoman town in most cases has to rely almost exclusively on *kadı* registers. Veinstein has used this register to shed some light on the complicated history of the Jewish community of Avlonya; but since this register is bound to contain information on many other issues as well, it is to be hoped that he will use this discovery of his to write a broader article on trade, political conflict and migration in Ottoman Avlonya. It would be a major contribution if he were to take up the story where Alain Ducellier and his collaborators, who recently have brought out a fascinating book on late medieval Albanian migrants, have left off. After all, Albanian migration to Salonica, the islands and Istanbul, but also to places outside of the empire, continued to be a major issue throughout the Ottoman period as well.

All the articles published here show a broad understanding of historiographical debates, an intimate knowledge of Ottoman archival documentation and meticulous atten-

tion to detail. These are all qualities which we associate with a "historians' historian", whose main audience consists of fellow specialists. But hopefully the author, who has already contributed to a one-volume history of the Ottoman Empire, will soon write a larger-scale work of more synthetic character, in which his knowledge and sophistication will be fruitful not just to other Ottomanist scholars, but to a broader public of students and educated general readers as well.

Suraiya FAROQHI

Hans-Peter LAQUEUR, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul*, Istanbuler Mitteilungen Beiheft 38, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1993, XVII + 206 p., 16 planches.

L'ouvrage de H-P. L. est le fruit de dix années de recherche et de réflexion. L'auteur a bien entendu beaucoup lu, mais il a en outre beaucoup travaillé sur le terrain, arpentant sans relâche les cimetières d'Istanbul. Aussi le livre qu'il publie aujourd'hui est-il à la fois très savant et très concret. La difficulté était évidemment de présenter une matière très diverse de manière cohérente. H-P. L. s'y est efforcé de son mieux, mais on peut regretter que nombre de remarques apparaissant au détour d'une phrase ne soient pas mieux mises en valeur. Le lecteur est donc condamné — mais il n'y perdra pas — à lire le livre *in extenso*.

L'introduction (pp. 1-5) souligne la persistance dans les cimetières ottomans, à côté de pratiques musulmanes plus ou moins respectées, de traditions préislamiques, insistant particulièrement sur le caractère anthropomorphe des stèles funéraires ottomanes. On peut à ce propos se demander pourquoi, alors que la grande majorité des stèles masculines sont surmontées d'un couvre-chef, cette proportion est beaucoup moins importante pour les stèles féminines. D'autre part c'est ailleurs (pp. 86-87) qu'il est brièvement fait allusion à des traditions turques anciennes dans la rédaction de l'épitaphe[1].

Le premier et plus long chapitre (pp. 6-52) présente les cimetières de grande superficie (opposés aux enclos funéraires liés à un bâtiment). Ils sont situés hors les murs, vieille coutume turque, nous dit l'auteur qui ne se penche pas plus longtemps sur ce point. On trouvera ici une présentation systématique des cimetières hors les murs de l'Istanbul ottomane, musulmans ou non, avec des indications sur leurs spécificités (sociales, en particulier), leurs tombes les plus anciennes, leur état actuel et passé — certains ayant disparu depuis longtemps. Notons le cas particulier du cimetière de Karacahmet à Üsküdar, qui doit à sa situation sur le continent asiatique (celui des Lieux Saints) d'abriter les morts de la meilleure société, autrement plutôt attirés par les enclos liés à un complexe pieux. On remonte ensuite le long des murailles byzantines, pour passer ensuite à Eyüp, traverser la Corne d'Or et remonter jusqu'à Galata, avant de visiter les cimetières des faubourgs et du Bosphore. Une carte n'aurait pas été inutile. Signalons au passage quelques indications sur des rassemblements de morts par lieu d'origine (pp. 13-15, 22).

[1] À ce sujet, cf. L. Bazin, «Persistances préislamiques et innovations dans les stèles funéraires ottomanes», à paraître dans un ouvrage collectif de l'URA D 1425 sur *Les Ottomans et la Mort*.

Un chapitre plus court (pp. 53-55) est consacré aux enclos funéraires liés à un bâtiment pieux. Contrairement aux grands cimetières, ils seraient plutôt occupés par des morts ayant un lien avec le bâtiment en question: le fondateur et sa famille, personnes liées à l'institution, individus ayant un lien professionnel plus lâche avec le fondateur (marins à Piyâle Paşa, fonctionnaires du Palais à Küçük Ayasofya…). Enfin la haute société pouvait choisir de se regrouper autour de la tombe d'un saint (Keskindede, Kovacıdede, etc.). H-P. L. n'évoque pas la possibilité que certains enclos soient aussi des cimetières de quartier. C'est dans ce chapitre qu'il est fait mention de l'orientation (aux logiques différentes) de la tombe et de l'épitaphe.

Le chapitre sur l'évolution des coutumes funéraires au XIXe siècle (pp. 56-61) constate que la haute société se regroupe à cette époque autour des mosquées impériales et abandonne la tradition des complexes en ville comportant un *türbe* pour le fondateur et sa famille. Je ne suis pas sûr que ce phénomène s'explique surtout par des considérations financières. En revanche, on ne doit pas négliger l'influence européenne soulignée par le chapitre sur l'administration des cimetières occidentaux (pp. 62-67).

Les chapitres suivants, plus techniques, sont très utiles. Celui sur les inscriptions (pp. 68-81) analyse systématiquement le formulaire, signalant des particularités (monde des derviches) ou des évolutions (apparition de formules de douleur dans la seconde partie de la période couverte).

Celui sur les informations biographiques (pp. 82-108) donne une idée de la valeur des stèles ottomanes comme source d'histoire sociale. Après avoir étudié les indications fournies sur l'âge et la cause de la mort (avec le cas particulier des morts jeunes), l'auteur s'intéresse aux sépultures familiales: si l'on trouve de rares exemples de stèles à épitaphes ou coiffures multiples, on rencontre aussi, hors les murs, des regroupements de tombes familiales. H-P. L. analyse deux cas, étudiant la logique de l'implantation et de l'évolution de ces regroupements et soulignant l'utilité de ces petits ensembles familiaux pour combler les lacunes et résoudre les contradictions de la documentation classique.

Le chapitre sur la forme des stèles (pp. 109-118) s'ouvre par des informations très intéressantes sur l'industrie du «prêt-à-porter» funéraire, expliquant l'uniformité tant des inscriptions que des sculptures. Il reprend ensuite les principaux motifs gravés (végétaux pour la plupart) et en éclaire la symbolique, concluant par des indications sur les symboles d'appartenance à un groupe (*nişan* des janissaires, *gül* des derviches) et sur les signes de métier, rares chez les musulmans. En fait, l'indication la plus parlante de l'appartenance sociale des défunts était, pour les hommes, le couvre-chef: illustré d'excellents croquis, un chapitre est consacré à classer et décrire ces coiffures (pp. 119-138). On regrettera seulement que *tous* les sous-types n'aient pas fait l'objet d'un dessin.

Un chapitre particulier traite des stèles de derviches, qui constituent un cas particulier, tant en ce qui concerne la forme que l'inscription (pp. 139-144).

L'ouvrage se conclut par des considérations sur la stèle funéraire ottomane comme source historique (pp. 145–148). Après avoir rappelé qu'une stèle isolée n'a guère de valeur historique, H-P. L. insiste avec raison sur la prudence avec laquelle on doit étudier cette documentation que réaménagements, destructions et pollution ont beaucoup altérée. Tout traitement statistique paraît donc dangereux, d'autant qu'on ne sait pas exactement qui pouvait s'offrir une stèle de marbre. Heureusement, le livre même de H-P. L. et les études qu'il cite montrent que les stèles ottomanes demeurent néanmoins une source fort intéressante. Quant aux mesures de protection qu'il suggère en conclusion, chacun les reprendra volontiers à son compte!

Le volume est complété par une liste des cimetières stambouliotes (pp. 151-160), une liste des coiffures recensées par types avec référence aux clichés photographiques archivés (pp. 161-196) et des index (pp. 199-206). On regrettera l'absence de bibliographie, lacune que ne comble pas la table des abréviations (pp. IX-XI). En revanche les clichés rassemblés dans les planches hors-textes, très bien choisis, illustrent avec bonheur le texte, qui y fait fréquemment référence.

En conclusion, il faut se féliciter de la parution de ce volume. Il ne s'agit pas d'une synthèse définitive, car la matière est vaste et l'auteur a choisi de ne traiter qu'un certain nombre de points. Mais son livre est riche d'informations et de réflexions. Quiconque s'intéresse de près ou de loin aux cimetières ottomans sera heureux d'en disposer.

Nicolas VATIN

Mosche GAMMER, *Muslim Resistance to the Tsar: Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*, London, Franck Cass and C°, 1994, XXIX + 452 p.

Le présent ouvrage est le résultat de longues années de recherches. L'auteur a amassé documents et renseignements avec un labeur et une patience inépuisables. Depuis 1985, il publie des articles sur ce sujet. En 1991, il a publié une bibliographie déjà très vaste («Shamil and the Murid Movement, 1830-1859: An attempt at a comprehensive bibliography», *Central Asian Survey*, vol. 10, N° 1-2, 1991, pp. 189-247). Cette bibliographie et la très riche documentation sont consignées dans les notes qui couvrent près de 140 pages de l'ouvrage (pp. 296-433). 22 cartes viennent enrichir ce pavé d'érudition.

L'auteur a étudié avec soin et précision toutes les campagnes concernant son héros. Le moindre mouvement a été mentionné. Ce livre constitue un monument d'histoire événementielle. Il devra servir de base à tous les chercheurs intéressés par la conquête du Caucase ou la résistance de l'Imam Shamil à la domination russe. L'auteur connaît au jour le jour les actions, les plans de campagne de Shamil et de ses adversaires. Aucun détail n'a été omis.

Cependant, par ce luxe de détails, l'auteur est arrivé à étouffer la description vivante des protagonistes et des faits. Perdu dans les péripéties des combats, le lecteur n'arrive pas à discerner la figure de l'Imam: tout ce qui constituait sa remarquable personnalité, sa grandeur, sa folle témérité qui remplissaient d'admiration ses ennemis eux-mêmes, tout cela demeure caché au lecteur qui est submergé par l'abondance des détails. On dirait que l'auteur a déployé tous ses efforts pour étouffer en lui tout ce qui ne serait pas du pur intellect. Il semble considérer comme une faiblesse de donner prise à la moindre curiosité descriptive ou tout simplement à tout ce que son être pourrait contenir d'humain. M.G. a étudié l'action de Shamil de fond en comble, néanmoins il ne ressort pas de son livre qu'il ressente pour lui une admiration ou une sympathie quelconque.

Ce qui ressort par contre, c'est sa haine du Russe, surtout du Russe de l'époque tsariste. Il semblerait moins véhément pour l'époque qui a suivi 1917. On trouve occasionnellement des références à Karl Marx (cf. p. 24 et ailleurs). Le véritable but de son ouvrage, ce n'est pas tant son admiration pour Shamil que l'occasion qui lui est donnée de faire ressortir le caractère impitoyable, voire odieux de ses ennemis. Et cela, il le fait parfois même avec mauvaise foi. Ainsi par exemple, il laisse entendre dans une note (cf.

n. 45, p. 420) que le fils de Shamil, Jamâl-ad-Dîn, a eu une vie tragique, mais il ne nous en donne pas la raison: la brusque transition entre sa captivité dorée à la cour des Tsars, dans une ambiance de luxe et de culture européenne, et son retour, après 18 ans, à l'existence moyenâgeuse d'un *awul* de montagne, près d'un père austère et fermé à toute concession. Deux ans plus tard, le jeune homme se laissa mourir de consomption. Si M.G. a omis de mentionner ces faits, il n'a par contre pas manqué de citer dans son texte, sans le réfuter, le bruit calomnieux que firent courir les montagnards après la mort du jeune homme, accusant les Russes de lui avoir administré, avant de l'échanger contre les otages détenus par son père, un poison mortel à effet bien lent (cf. p. 272).

De même, il réfute l'accusation portée par les Russes contre Shamil, le décrivant comme extrémiste et fanatique, voire cruel, et c'est à peine s'il mentionne son austérité, son intransigeance, la cruauté des châtiments infligés à ceux qui circonvenaient à la défense de fumer, de danser, d'écouter de la musique, ou les emprisonnements des mois durant dans des fosses exiguës et insalubres. Une seule fois, il raconte comment, à la suite d'une révélation, il dut condamner sa propre mère à recevoir cent coups de fouet. Au cinquième coup, lorsqu'elle s'évanouit, une nouvelle intervention miraculeuse lui permit de recevoir à sa place les 95 coups qui restaient.

Il ne nous parle pas de la cruauté avec laquelle il extermina la famille régnante des Avars et ne mentionne que brièvement comment il se fit livrer, pour le mettre à mort, l'enfant Bülach Khan, dernier rejeton de cette famille (cf. p. 71).

Pourtant M.G. est un homme d'une grande culture. Il connaît le russe. Il a lu la littérature russe, sans doute dans le texte original. Il se réfère, en note, à la nouvelle de L. Tolstoï, *Hadji Murad* (cf. n. 32, p. 366); il cite Pouchkine (n. 34, p. 366); et il ne peut s'empêcher de mentionner le beau poème de Lermontov, décrivant la bataille sur la rivière Valerik (cf. p. 119). Ce fut un combat inégal où les Russes étaient en minorité. Après avoir décrit le carnage auquel il assistait, le poète se pose la question: «*Pourquoi se battre? Pourquoi s'entretuer, alors que sous le ciel serein, il y a de la place pour tous?*». Comme on le voit, les Russes n'étaient pas tous des brutes impitoyables.

On s'étonne aussi que, dans sa très riche bibliographie, M.G. n'ait pas cité l'ouvrage de Lesley Blanch, *The Sabres of Paradise*, Londres 1978. Il ne peut pas l'avoir ignoré. C'est un livre qui, bien que n'ayant pas le niveau scientifique de celui de M.G., est néanmoins sérieux et bien documenté. Il se lit avec plaisir. Il a l'avantage de faire ressortir la forte personnalité de Shamil, avec ses qualités et aussi ses défauts. Il décrit longuement la vie tragique du jeune Jamâl-al-Dîn, alors que, d'après M.G., un seul auteur se serait penché sur sa biographie (cf. n. 45, p. 420).

Dans le chapitre de conclusion, M.G. passe sous silence la générosité montrée par le Tsar Alexandre II envers son ennemi vaincu: alors qu'il s'attendait à être emprisonné et maltraité, il fut traité avec de grands égards. On lui assigna une résidence confortable que l'auteur reconnaît avoir été une «cage dorée». Plus tard, il reçut l'autorisation de se rendre en pèlerinage à La Mecque et il termina sa vie à Médine.

Le souvenir de Shamil a survécu chez les Russes. Il est devenu un héros de légende. Dans la littérature, son courage, sa folle témérité, sa noblesse et sa générosité ont été maintes fois décrites. Mais M.G. se garde bien de le dire.

Dans sa conclusion, il nous parle du rôle de Shamil dans la préservation des mouvements soufis: Naqshbandiyya et Qâdiriyya. D'après M.G., la survivance de ces deux Tariqat dans le Daghestan serait le plus important des legs de Shamil.

Après 75 années d'athéisme et le manque de toute culture religieuse, il est difficile de croire que les Tariqat aient pu garder un rôle aussi important. Peut-être commencent-elles à resurgir de l'ombre, après la chute de l'ex-URSS, après trois-quarts de siècle d'une vie souterraine. Mais pour ce qui est du souvenir de Shamil, il est certainement encore très vivant. Il a laissé le souvenir d'un guerrier indomptable, d'un héros national et d'une personnalité hors du commun.

Irène Mélikoff

Alexandre Popovic, *Un ordre de derviches en terre d'Europe: la Rifa'iyya*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1993, 160 p.

L'auteur s'est donné pour tâche l'étude de l'Ordre Rifâ'iyya, tel qu'il se présentait dans l'ex-Yougoslavie, pendant ses missions de recherches effectuées de 1979 à 1985.

À partir de la p. 46, il nous donne une description vivante et relativement actuelle de cet ordre en Albanie, en Bosnie-Herzégovine (Sarajevo), en Serbie (Belgrade, Nish, Novi Pazar), au Kosovo (Djakovica, Gnjilane, Kosovska-Mitrovica, Orahovac, Prishtina, Prizren), en Macédoine (Bitolj, Daljardovac, Debar, Jurukana, Karaslar, Kocani, Orizari, Skoplje, Stip, Tetovo, Veles, Vinica).

La première partie du livre, concernant la naissance et l'expansion de l'Ordre, est assez superficielle. La bibliographie utilisée pour cette partie est très insuffisante.

D'après le témoignage d'Eflâki et d'Ibn Battûta, il y aurait eu des derviches Rifâ'i en Anatolie dès le XIIIe et le XIVe siècles. Ibn Battûta nous apprend qu'ils étaient désignés sous le nom de *Ahmedi*. Cependant, ce terme n'apparaît que chez lui, lors de son voyage en Irak (cf. *Travels in Asia and Africa 1325-1354*, éd. H.A.R. Gibb, 5e éd. Londres 1963, 86, 348). L'extrait de Fuat Köprülü, cité par A.P. pp. 44-45 (cf. *Influence du Chamanisme turco-mongol sur les Ordres mystiques musulmans*, Istanbul, 1929), où le terme *Ahmediyye* est appliqué à la Rifâ'iyya et où il est question d'un substrat du rituel chamanique, doit être remis en question: il s'agit vraisemblablement de la *Yeseviyya*, ordre fondé en Asie Centrale au XIIe siècle, par Ahmed Yesevî, et dont le rituel comportait de nombreux éléments chamaniques (cf. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 2e éd., Ankara, 1966, Ire partie, pp. 7-153).

D'après Abdülbâki Gölpınarlı («*İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları*», *İst. Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmmuz 1950, pp. 3-354, surtout pp. 70-72; ibid, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, Istanbul, 1969, pp. 194-196), la Rifâ'iyya a subi, dès son apparition en Anatolie, l'influence des corporations de métiers (*Futuvvet*), de même que les autres ordres de derviches: Bektaşiyya, Melâmiyya. Cela expliquerait la tendance pro-chiite que l'on remarque chez les deux ordres que nous venons de citer.

D'après A. Gölpınarlı, la Rifâ'iyya s'est transférée en Roumélie avec la conquête ottomane, c'est-à-dire dès le XIVe siècle. Cependant, à partir du XVIIIe siècle, elle a commencé à se désorganiser. Cela expliquerait les remarques faites par A.P. (cf. p. 131) qui constate que la Rifâ'iyya ne serait arrivée que tardivement dans les Balkans. Désorganisée à partir du XVIIIe siècle, elle serait réapparue au début du XXe siècle, peut-être sous l'influence des Albanais chez qui les ordres de derviches étaient fortement implantés.

Quoi qu'il en soit, nous devons être reconnaissants à A. Popovic de nous avoir donné une description prise sur le vif de l'état de la Rifâ'iyya dans les Balkans à notre époque. D'après le témoignage de l'auteur, cette monographie est la première d'une série qui a déjà commencé à voir le jour (voir les éditions ISIS). Nous ne pouvons que nous en réjouir et souhaiter de voir paraître, sous la plume de A. Popovic, encore d'autres études sur les confréries dans les Balkans.

Irène MÉLIKOFF

Jacques THOBIE, *La France et l'Est méditerranéen depuis 1850. Économie, Finance, Diplomatie*, Istanbul, Éditions Isis, 1993, 744 pp.

Il y a vingt ans de cela, Jacques Thobie nous livrait une de ces monumentales thèses d'État que l'Université française était encore capable de susciter: *Intérêts et impérialisme français dans l'Empire ottoman, 1895-1914*. Une édition abrégée de plus de 800 pages à typographie serrée en avait donné l'essentiel quatre ans plus tard. Aujourd'hui les éditions Isis publient un recueil d'articles qui complète cette grande œuvre à l'apport inestimable. D'une part des fragments non publiés de la thèse sont maintenant disponibles, d'autre part une série d'études supplémentaires précise et prolonge le contenu de ce grand ensemble. Si d'inévitables répétitions se produisent, c'est la loi du genre.

Premier grand centre d'intérêt, les banques européennes dans la vie économique de l'Empire ottoman finissant: non seulement la Banque Ottomane, mais les sociétés belges et les projets industriels, essentiellement dans les voies de communication, ainsi que les banques et emprunts. Dans cet ensemble de quatorze articles, on reste dans le monde décrit dans la thèse de 1973: si on ne note pas de modifications sensibles d'interprétation, on apprécie toujours la précision dans le détail et l'affirmation fondée sur un contact permanent avec la documentation archivistique. Chacune de ces monographies peut être considérée comme un exemple de ce qu'il faut faire sur le plan méthodologique.

Quatre articles portent plus précisément sur les relations entre la France et l'Empire ottoman à la veille de la grande guerre: réflexion sur la politique culturelle de la France dans cette région du monde, sur la question de Palestine ou sur la réalité de la puissance ottomane.

La partie la plus neuve porte sur les relations économico-financières franco-turques après 1918: continuité de la période française dans un contexte de liquidation progressive d'une position jadis économiquement prédominante. On trouve aussi des éléments plus proprement politiques pour la période de l'entre-deux-guerres, comme la politique de la France dans les Balkans, l'affaire du Sandjak d'Alexandrette ou Pierre Mendès-France et le Moyen-Orient.

Dans toutes ces études, Jacques Thobie reste attaché à sa méthode, un patient dépouillement des archives et des sources disponibles, mais, en même temps, il essaye d'apporter un cadre conceptuel débouchant sur le débat fondamental des relations entre le politique et l'économique. Tenant d'une interprétation d'origine marxiste, il est aussi le représentant de l'école française d'histoire des relations internationales, un disciple de Pierre Renouvin. Il cherche donc à relier la théorie de l'impérialisme à celle des «forces profondes» qui permettent de mieux comprendre le déroulement des relations internationales.

Loin de tout dogmatisme, il est le premier à marquer que même dans un contexte où le fait impérialiste est évident, par exemple le chemin de fer de Bagdad, on peut discerner deux lignes de conduite opposées dans le milieu dirigeant français: la recherche d'une coopération économique entre Puissances par la mise en place de consortiums ou le choc frontal entre les intérêts économiques dans lequel s'exacerbent les passions nationales et nationalistes. Il sait bien mettre en lumière le rapprochement progressif du capital financier et du capital industriel français dans l'Empire ottoman finissant, ainsi que la détermination de zones économiques privilégiées qui deviennent autant de zones d'influence, annonçant le partage définitif de l'Empire. La question de savoir si la rivalité coloniale et impériale des Puissances européennes a conduit à la première guerre mondiale reste un peu vaine: elle a bien évidemment attisé les nationalismes et par crises successives rendu la guerre inévitable pour une fraction croissante de l'opinion publique. Néanmoins ce n'est pas là que se trouvent les origines du conflit: la question d'Alsace-Lorraine pour la France, la menace que fait peser la flotte allemande sur les îles britanniques pour Londres, la peur de la menace russe et de l'encerclement pour l'Allemagne, les tensions nationales à l'intérieur de l'Empire austro-hongrois sont des facteurs bien plus importants dans un contexte où le nationalisme tend à supplanter le patriotisme traditionnel. Ce sont les contradictions propres à l'Europe que l'auteur mentionne au passage.

Thobie évoque une situation «semi-coloniale» pour l'Empire ottoman finissant et insiste sur le dynamisme des acteurs économiques étrangers qui, en coopération avec les responsables politiques, maintiennent ou accroissent le contrôle européen sur les finances, l'économie et donc sur l'État ottoman lui-même. Plus discutable est son interprétation d'un rôle négatif des entreprises étrangères dans le maintien d'un relatif sous-développement économique ottoman. Comme il le reconnaît lui-même, l'Empire ottoman, et dans une moindre mesure l'Empire persan, reposaient sur une solide tradition étatique et leur premier souci était simplement celui de la survie par rapport aux convoitises coloniales européennes. Indépendamment de l'obstacle réel que représentaient les capitulations, en particulier en matière de tarifs douaniers et d'immunités diverses, la priorité absolue était donc le renforcement de l'appareil militaire et administratif qui passait en particulier par la constitution d'infrastructures de transports modernes. Les entreprises européennes, par le biais des emprunts, de la caisse de la dette et de la construction de ports, phares et chemins de fer ont ainsi assuré les coûts de l'administration et de l'armée, socle qui a permis, après 1920, les grandes entreprises de reconstruction nationale dont Thobie nous parle, aussi bien dans le domaine de l'économique que du politique. On doit toujours se rappeler l'adage cher à Raymond Aron: «les hommes font l'histoire mais ils ignorent ce qu'ils font».

Jacques Thobie n'ignore pas les facteurs non-économiques: il insiste ainsi sur l'importance du protectorat catholique de la France ainsi que sur le soutien apporté par l'État français à la diffusion de la langue française. Ces dimensions religieuses et culturelles ne sont pourtant pas analysées avec la même minutie que les domaines de l'économique. L'auteur en est parfaitement conscient, mais outre une prédilection pour l'économique, le manque de temps l'a empêché de traiter ces questions qui débouchent sur celle plus générale de l'existence d'une civilisation proprement levantine dans les dernières décennies ottomanes.

En conclusion, on ne peut que remercier Jacques Thobie et les éditions Isis de nous offrir cet imposant ouvrage indispensable pour la compréhension des dernières décennies

de l'Empire ottoman et les premières de la République de Turquie, épargnant au chercheur intéressé de longues traques dans les bibliothèques de tel ou tel article.

Henry LAURENS

Max ROCHE, *Éducation, assistance et culture française dans l'Empire ottoman, 1784-1868*, Istanbul, Éditions Isis, 1989; Heath W. LOWRY, *Les dessous des mémoires de l'ambassadeur Morgenthau*, Istanbul, Éditions Isis, 1990.

Les éditions Isis jouent un rôle irremplaçable dans la publication d'ouvrages francophones sur l'histoire turque et ottomane. Ces deux livres récents portent sur des sujets bien différents. Le premier est une monographie bien menée sur la présence culturelle française à la fin du XVIII[e] siècle et dans les deux premiers tiers du suivant. En dépit de son titre plus ambitieux, il ne s'agit que de Constantinople, Smyrne et accessoirement Brousse. Néanmoins, c'est un précieux instrument de travail pour ceux qui s'intéressent aux premières écoles françaises dans l'Empire ottoman.

Le second ouvrage concerne une question bien polémique, la véracité des mémoires de Morgenthau, en ce qui concerne les affaires arméniennes de la Première guerre mondiale. Il rappelle que ces mémoires ont été conçus dans le cadre de la propagande de guerre, qu'ils ont en réalité été écrits par une équipe de rédacteurs réunie par l'ancien ambassadeur et que plusieurs Arméniens ont participé à cette rédaction. En s'appuyant sur les papiers personnels de Morgenthau, M. Lowry démontre combien le texte des Mémoires est rempli de déformations de nature journalistique, contredisant les affirmations de ses propres écrits au moment des faits. Il n'en reste pas moins que les citations mêmes des documents d'époque, si elles n'évoquent pas un génocide, marquent bien une volonté d'avoir une Anatolie vide d'Arméniens et que l'auteur présente à son tour une vision bien idyllique de la déportation sur l'Euphrate. Néanmoins, cet ouvrage a pour mérite de rappeler la nécessité d'une critique historique rigoureuse des publications de la Première guerre mondiale; la démonstration ainsi présentée est convaincante sur bien des points.

Henry LAURENS

Elizabeth PICARD éd., *La nouvelle dynamique au Moyen-Orient. Les relations entre l'Orient arabe et la Turquie*, Paris, L'Harmattan, 1993, 214 p.

Les recompositions régionales à l'œuvre au Moyen-Orient au tournant des années quatre-vingt ne cessent de nourrir la réflexion dans le domaine de la science politique autant que dans celui des relations internationales. L'ouvrage collectif dirigé par Elizabeth Picard sous le titre *La nouvelle dynamique au Moyen-Orient*, apporte une contribution originale au débat en l'abordant sous l'angle des relations entre l'Orient arabe et la Turquie. L'approche en est pluridisciplinaire et s'attache à placer l'analyse au carrefour

de différentes perspectives: celle de l'histoire culturelle longue comme celle de la géostratégie, celle de la réflexion sur l'État comme celle de l'articulation entre développement et sécurité.

Une solide mise en perspective historique appuyée sur l'événement fondateur que fut la chute de l'Empire ottoman pose les enjeux qui seront ceux du siècle: de la Turquie à l'Afghanistan en passant par l'Iran, se met en place une ceinture de pays indépendants entre l'empire soviétique et le Moyen-Orient arabe sous contrôle franco-britannique. La nouvelle Turquie kémaliste, convaincue que la sécularisation est le passage obligé de toute modernisation, tourne le dos à l'Orient arabe et musulman. Elle n'en servira pas moins de modèle inavoué à la construction autoritaire de l'État et de la nation chez ses voisins arabes devenus à leur tour indépendants.

De la deuxième guerre mondiale à la fin des années quatre-vingt, les relations turco-arabes se trouvent prises dans «le carcan de la bipolarité mondiale». On sait comment la Turquie a choisi, depuis son entrée dans l'OTAN et la signature en 1955 du pacte de Bagdad, d'être un point d'appui privilégié de l'Occident au Moyen-Orient. On sait moins que la volonté farouche de la Turquie de s'ancrer à l'ouest est également passée par la reconnaissance, dès mars 1949, d'un État d'Israël qui s'attachait dans le même temps à développer ses relations avec les périphéries turque et iranienne pour tenter de desserrer l'étau arabe. Au face-à-face tendu entre Turquie et Union soviétique, répondait ainsi la polarisation israélo-arabe, même si l'isolement international de la Turquie, révélé par la crise de Chypre en 1963-64, poussa Ankara à se rapprocher de ses voisins arabes après 1967.

Mais les dynamiques régionales n'en restent pas moins prises jusqu'aux années quatre-vingt dans la dialectique des affrontements idéologiques. C'est lorsque celle-ci s'efface devant la recherche pragmatique de nouveaux équilibres géopolitiques, lorsque «se banalisent les relations turco-arabes», que se trouve posée dans sa nouveauté la problématique propre de l'ouvrage. À la charnière entre un héritage historique mal assumé et des enjeux de puissance régionale qui ne paraissent pas devoir s'autonomiser par rapport à la scène internationale, les relations entre la Turquie et l'Orient arabe restent marquées par l'ambivalence. Les irrédentismes territoriaux suscités par le tracé allogène des frontières resurgissent dans le débat politique et si la revendication syrienne sur l'ancien *sandjak* d'Alexandrette était restée à Damas un instrument de mobilisation interne, le statu-quo sur la question de Mossoul s'est trouvé rompu lorsque la fragilisation de l'entité irakienne, consécutive aux deux guerres du Golfe, a ébranlé le tabou des frontières. Mais en l'espèce, le contentieux territorial est indissociable d'une question kurde dont l'ouvrage souligne avec force l'inéluctable régionalisation. Sortie du cadre spécifique de chacun des États concernés et appuyée sur une internationalisation croissante, elle manifeste l'émergence de nouveaux acteurs politiques non-étatiques, susceptibles de remettre en cause les règles du jeu régional.

Par delà les irrédentismes territoriaux et nationaux, la «banalisation» des relations turco-arabes passe inévitablement par des perspectives de coopération économique. Si nombre d'observateurs arabes suivent de près «l'expérience» turque de libéralisation entamée au début des années quatre-vingt, les relations économiques effectives entre le monde turc et le monde arabe restent limitées comme le font apparaître les chapitres de l'ouvrage consacrés à l'évolution des échanges commerciaux, à l'implantation des entreprises turques en Arabie Saoudite et en Lybie ou, à l'inverse, à la pénétration en Turquie de capitaux arabes suspects aux yeux de certains milieux laïques de favoriser un complot

islamiste dans le pays. La réalité paraît au total fort éloignée de ce modèle économique tripartite imaginé par les Américains, qui associerait la technologie occidentale, le capital pétrolier arabe et la main-d'œuvre turque qualifiée. Les États arabes ne sont pas sans inquiétude devant une Turquie semi-industrialisée, bénéficiant d'une large maîtrise des ressources hydrauliques régionales et susceptible de menacer la sécurité de ses voisins méridionaux. Ankara se trouve quant à elle confrontée à la nécessité de se réapproprier son identité musulmane si elle entend jouer un rôle régional au Moyen-Orient. Mais on ne saurait oublier qu'elle dispose également de nouveaux champs d'expansion fondés sur de fortes convergences ethno-culturelles, en Azerbaïdjan comme en Asie centrale.

L'ouvrage dirigé par Elizabeth Picard est ambitieux dans sa problématique parce qu'il entend analyser les recompositions régionales en cours au Moyen-Orient dans une mise en perspective qui les déborde à la fois vers l'amont, dans l'ambiguïté d'un héritage historique mal assumé, mais aussi vers l'aval, dans la crise des États et la nécessaire réémergence de sociétés civiles qui pourraient s'appuyer, selon l'auteur, sur les commerçants et les clercs. Si l'hétérogénéité des contributions ne permet pas toujours d'apporter des réponses aux multiples questions soulevées, l'ouvrage pris dans son ensemble contribue sans aucun doute à ouvrir de fructueuses perspectives de recherche.

Nadine PICAUDOU

Martin STOKES, *The* Arabesk *debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford Studies in social and cultural anthropology, Oxford, Clarendon Press, 1992, XI + 265 p. 7 figures, 1 carte et 29 exemples musicaux, 2 appendices, bibliographie, glossaire des termes musicaux, index.

On peut dire que l'«ethnomusicologie» oscille entre deux conceptions différentes: d'un côté, une musicologie privilégiant les traditions orales saisies dans leur contexte; de l'autre, une *Musikethnologie*, comme on le dit en allemand, ethnologie du fait musical, — sous-entendu: «quel qu'il soit». C'est plutôt à cette seconde conception qu'obéit le livre de Martin Stokes, qui s'attache à décrire les enjeux sociaux liés à des pratiques musicales urbaines en Turquie contemporaine. On saura gré à Martin Stokes d'avoir abordé ce terrain d'enquête, car les études ethnomusicologiques en Turquie, où la musique est un fait social de première importance, restent rares. Cette étude-ci a été menée «de l'intérieur», par la pratique musicale et la fréquentation assidue des milieux musiciens. Elle traite aussi bien de la musique que du discours tenu sur elle, et la compétence de sociologue de son auteur permet d'accéder à une vision très précise de la société turque des années 80.

Martin Stokes a commencé son travail de terrain, en 1986, à Istanbul et dans les régions du nord-est de la Turquie, en milieu paysan. Au fil du temps, c'est un phénomène de masse, l'*arabesk*, qui est devenu son objet d'étude; en effet, quiconque s'intéresse à la musique en Turquie passe tôt ou tard par une confrontation avec cette musique urbaine, omniprésente, dans les cafés, les bus, les *dolmuş*, etc., et dont l'influence monte peu à peu des villes vers les villages. L'*arabesk*, expression d'une classe «périphérique», — celle des migrants du sud-est, vivant dans les *gecekondu*, — est objet conflictuel de discours,

surtout quand on se rapproche du «centre»: elle a ses détracteurs, qui parlent au nom d'autres musiques, porteuses de valeurs opposées à celle du personnage social mis en scène par l'*arabesk*; elle a ses défenseurs, les dizaines de milliers d'hommes jeunes qui emplissent le Parc de Gülhane pour y acclamer à Istanbul une de leur étoiles, aux cris de «*Arabesk'e zafer*!», «victoire à l'*arabesk*».

Dans une introduction à caractère méthodologique, M.S. met en place les concepts et le champ d'étude de son ouvrage. Il s'agit d'appliquer à une entreprise ethnomusicologique les concepts de la sociologie urbaine, dans un pays moyen-oriental: un tel travail n'a que très peu de modèles. De plus, l'approche ethno-musicologique de cette expression musicale est rendue difficile par la nature de son contexte: en effet, celui-ci sera aussi bien un film, une cassette écoutée dans un taxi ou entre amis, un concert dans un café (*gazino*), qu'une simple conversation sur le thème de la musique.

M.S. présente aussi globalement son objet, dans le cadre des notions générales nécessaires à l'étude de la société urbaine turque: relation des centres aux périphéries, monde urbain et migrations, discours de la «sentimentalité». Puis il expose les conditions de son travail de terrain.

Les deux divisions suivantes (chap. 2 et 3) sont consacrées à l'émergence des notions de peuple et de musique populaire (*halk müziği*), depuis la naissance de la République turque: en effet, les controverses sur la musique *arabesk* ont lieu par référence à la «musique nationale turque», dont le concept s'est élaboré avec les réformes d'Atatürk et dont la réalisation revient à la radio-télévision (T.R.T.) et aux Conservatoires d'État: après collectes, transcriptions, archivage, le répertoire national, multi-régional est diffusé sur les ondes, joué sur des orchestres d'instruments traditionnels où le *bağlama*, luth à long manche anatolien, est majoritaire.

La constitution de cette musique nationale s'est accompagnée d'un travail théorique: du côté de l'idéologie tout d'abord, avec Ziya Gökalp et sa tentative pour appliquer le concept de turkisme au domaine de la musique; ensuite, du côté de la musicologie: indépendamment de la théorie classique des *makam* (systèmes d'organisation mélodiques), ou contre elle, les musicologues turcs ont développé une théorie analytique des modes, dénommés dans ce contexte *ayak*, donnant ainsi un arrière-plan systématique à la constitution de leur musique nationale.

Le *bağlama*, luth à long manche anatolien, devient ainsi le dénominateur commun de tous les instruments et de tous les styles régionaux: cet instrument, présent sous ses nombreuses formes «rustiques» dans tout le pays, devient en ville le produit d'une lutherie savante. On vante le caractère systématique et rationnel du *bağlama*: proportions calculées (nombre d'or, etc.), frettage rigoureux, accordages (*düzen*) nombreux. Joué selon plusieurs styles (*travir*, qui désigne surtout la technique de la main droite), le *bağlama* est «universel» à l'échelle du territoire anatolien, et s'identifie à la turcité. Outre les centres officiels, de nombreuses associations (*dernek*) et écoles (*dershane*) permettent aux populations urbaines d'apprendre le *saz*, sur le même répertoire qu'à la radio.

Aussi, qu'il s'agisse du contenu musical ou de l'instrument, l'accent est mis sur la rigueur de construction, sur la rationalité d'une musique populaire «pure turque», par opposition à un univers classique (*sanat müziği*, musique savante ottomane) considéré comme décadent, «oriental». C'est sur cette base idéologique que la musique populaire a pu devenir une part importante de la «culture de masse».

Pourtant, les concerts de musique *arabesk*, rassemblant des foules impressionnantes, sont aussi l'occasion de protester contre la politique de la T.R.T. et de lui opposer un autre mode de vie et de pensée : de fait, l'*arabesk* n'est pas seulement une musique, mais aussi une forme d'existence, sociale et culturelle. À partir du chapitre 4, tout le reste de l'ouvrage est consacré à l'*arabesk* : histoire et sociologie (chap. 4), contenu poétique (chap. 5), organisation musicale (chap. 6), et enfin relation avec le *sema* et la tradition musicale soufie (chap. 7).

Née sous l'influence du cinéma musical égyptien de l'entre-deux guerres, la musique *arabesk* est souvent analysée par ses détracteurs comme une version turque de la musique populaire arabe, elle-même comprise comme une forme dégénérée de la musique d'art ottomane. En tant que culture ou mode de pensée, les critiques dont on la charge sont multiples. Les kémalistes traditionnels lui reprochent de représenter l'aspect «négatif» de l'âme turque vouée au fatalisme et à une introspection morbide.

La Turquie ultra-libérale de Turgut Özal a fait émerger une minorité de grands privilégiés, tandis que la majorité du sous-prolétariat urbain ne dispose, pour compensation, que de ce fatalisme passif : la vie économique et politique est de l'ordre du *fatum*. Ce fatalisme (*kadercilik*) est vu par les détracteurs de l'*arabesk* comme un signe de régression vers un Islam «populaire».

Ils y dénoncent enfin la promotion de valeurs diamétralement opposées à celles de la musique populaire : autant celle-ci assure la cohésion de l'État-nation, par le biais de structures associatives, et favorise la solidarité, autant l'*arabesk*, musique ou phénomène social, représente la marginalité, les conduites déviantes, solitaires et auto-destructrices.

Arabesk, figure du migrant du sud-est, *gecekondu* — bidonvilles de la périphérie des grandes villes : ces marques identitaires sont résumées dans le concept de «culture du *dolmuş*». En effet, nombre de migrants deviennent à Istanbul chauffeurs de *dolmuş* (taxi collectif). Le tableau de bord des *dolmuş* est constellé d'«icônes» *arabesk*, mêlant citations de chansons et de prières, photos de stars, images sentimentales et pieuses.

Il y a ainsi dans ce mélange, pour beaucoup, comme le signe d'une manipulation de la culture et de la croyance populaires. De fait, le pouvoir en place n'a pas manqué de manifester son rapprochement avec les stars de l'*arabesk*. Et si nombre d'artistes *arabesk* ont été formés à l'école officielle, ou travaillent encore à la T.R.T., en outre celle-ci a fait des concessions en invitant certains d'entre eux à des programmes spéciaux. On voit là un jeu complexe d'interactions sociales et politiques, où le pouvoir s'approprierait, pour sa propre tranquillité, un courant idéologique musical pour l'empêcher de devenir protestataire.

Pourtant, au-delà de ces discours sur la musique et de son éventuelle manipulation, M.S. montre bien que la puissance de l'*arabesk* est que n'importe qui peut s'identifier aux thèmes qu'elle développe. Il analyse donc le discours propre de ce genre musical, c'est-à-dire les textes de chanson, aussi bien que les scénarios des films ou les propos des musiciens. La narration cinématographique, centrée sur la «star» qui se met en scène, entretient l'ambiguïté entre la biographie réelle de l'artiste et celle de l'*outsider* qu'il joue, mêlant les deux dans une figure mythique. Les chansons qui s'insèrent dans les fims ont pour thématiques conjointes : *gurbet* (vivre seul comme un étranger, particulièrement comme travailleur), *yalnızlık* (la solitude), *hicran*, *hüsran*, et *özlem*, (tristesse, déception et nostalgie), *gözyaşları* (les larmes), *sarhoşluk* (ivresse), *zülm* (oppression), et enfin *kader* (la fatalité) (p. 142). Le thème du *gurbet*, arrière-plan de tous les autres, se double de celui de l'amour impossible, ou de l'aimée inaccessible. La narration *arabesk* présente

toujours le héros victime de l'injustice légale, officielle, mais sans jamais déboucher sur la protestation sociale ou la révolte.

En ce qui concerne le système musical, M.S. montre comment les conditions du studio d'enregistrement, ou l'insertion dans les films, donnent à cette musique une densité sémantique particulière, illustrant les thèmes de la solitude, de l'aliénation et du désordre.

Enfin, l'*arabesk* reprend des éléments des grands courants de la musique turque: le livre s'achève par une mise en parallèle avec la musique soufie, dont la thématique, les symboles et les métaphores semblent inspirer celles de l'*arabesk*. De même, les comportements liés à l'audition de l'*arabesk* sont à comparer à la thématique de l'extase soufie, mais dans un cadre «profane» ou «popularisé».

L'*arabesk*, dans cette Turquie des années 80, est donc un fait majeur de société, à la confluence de plusieurs pratiques musicales très différentes, mais avec un enjeu social nouveau, où domine la figure de l'«outsider» des grandes villes modernes.

Le premier mérite du livre de Martin Stokes est donc de montrer, à travers un genre musical de masse, les contradictions idéologiques de la société turque moderne. Ce livre parvient à embrasser tout le champ musical de ce pays; on peut parfois se demander s'il n'étend pas trop loin les limites de son étude, et si l'unité de son travail n'en souffre pas. Mais en réalité, ce livre étant le premier du genre, il faut cette présentation d'ensemble pour comprendre le jeu social complexe lié à la production de l'*arabesk*. Cet ouvrage constitue des prolégomènes à toute étude touchant à la pratique musicale de cette société en transition.

Jérôme CLER

Johannes BENZING, *Bolgarisch-tschuwaschische Studien*, Wiesbaden, 1993, XIII + 142 p. (édité par Claus SCHÖNIG).

C'est une très heureuse initiative qu'a eue Claus Schönig, à l'occasion du 80e anniversaire de son maître Johannes Benzing, de reproduire en fac-similé, en le préfaçant et en y ajoutant une bibliographie, exhaustive pour le sujet, des publications de cet éminent spécialiste de la philologie bolgaro-tchouvache, un ensemble cohérent et significatif d'articles de ce savant consacrés à ce domaine de première importance pour la linguistique historique et comparative du vaste domaine turc. Il était assez incommode de se procurer à la fois ces 16 articles, répartis entre 6 revues, et en tout cas impossible de les consulter simultanément, alors qu'ils forment un tout et s'éclairent l'un l'autre.

Les 93 premières pages du recueil contiennent une série de 5 articles, *Tschuwaschische Forschungen I-V*, publiés entre 1940 et 1954 dans la *ZDMG,* et qui comptent parmi les travaux fondateurs de la philologie tchouvache comparative dans le cadre des études turques. Ils ont traversé quatre à cinq décennies sans perdre leur validité. Le plus ancien a pour thème central le suffixe possessif de la 3e personne, dans ses correspondances morphologiques, phonétiques et syntaxiques avec les faits observés dans les autres langues turques (depuis les inscriptions runiformes jusqu'à nos jours). Ce sujet, à première vue limité, puisque les diverses formes de ce suffixe peuvent être, globalement, rapprochées du suffixe *-(s)i(n)* du «turc commun» *stricto sensu* (non bolgaro-tchouvache), pose en réalité des problèmes extrêmement complexes au comparatiste. Leurs solutions, minutieusement recherchées par J. Benzing et très clairement proposées,

ouvrent des perspectives nouvelles sur la proto-histoire de ce suffixe et de ses emplois, anciens ou actuels: ainsi, le suffixe tchouvache, avec ses différentes formes, *-ĕ (-i)*, *-ĕžĕ (-ĕšĕ)*, *-ĕš*, etc., ne subit pas l'harmonie vocalique et reste toujours dans la classe vocalique antérieure, phénomène observable dans certains textes runiformes (*oġlin* «son fils»; acc., avec n^2, antérieur); son emploi présente de soi-disant 'anomalies' qui se retrouvent en turc anatolien (*bir-i-si*, *hep-si*, *erte-si gün*, etc.; possessifs réciproques avec des noms de parenté: *anasına bak, kızını al!*, etc.); de plus, il a aussi des correspondants finno-ougriens, et tout spécialement en tchérémisse, voisin géographique du tchouvache.

Le second article (1940), *Tschuwaschisch r̠ // alttürkisch δ*, étudie de nombreux cas où *δ* (*d* spirant) turc ancien correspond à tchouvache *r* (*ura* «pied» // tu. anc. *aδaq*, soyon *adaq*, šor, koybal *azaq*, yakut *atax*, osm. *ayaq*, etc…), alors que *d* alternant avec *t* dans les suffixes turcs est conservé sous forme occlusive, et non spirante (*bardı* «il alla» /*kälti* «il vint»). Mais il relève aussi les exceptions à cette règle générale et en recherche l'explication.

Le troisième article (1941), intitulé *Das Nomen futuri*, traite du suffix turc *-ası* /*-äsi* formant un nom déverbatif (anatolien *gör-esi-m geldi*), bien attesté en osmanlı, en azéri et en tatar de la Volga, et qui a en tchouvache un correspondant en *-as* /*-es*, avec des emplois très variés, dont certains se retrouvent aussi dans le suffixe *-si* du mongol ajouté à certains verbes (*sedkisi ügei* «impensable»; *sedki-* «penser», *ügei* négation). Exemple d'emploi comme participe futur: tchouvache *kiles śul* = tatar *kiläsi yıl* «l'année à venir, l'année prochaine»; *kil-* = turc ancien *käl-* 'gelmek'.

Le quatrième article, fondamental (1942), est consacré aux cas du tchouvache: cas indéfini (sans suffixe; susceptible des emplois les plus variés, comme dans les autres langues turques); génitif; accusatif; datif; locatif; ablatif (tous ces cas avec correspondants turcs attendus); modal *-ĕn* /*-ăn* = turc *-ın* dans *kıšın* «en hiver»; adverbial *-le* / *-la*; instrumental *-ve* /*-va*; terminal *-čen*, sans harmonie vocalique. La génitif et l'accusatif restent toujours des cas simples, mais les autres cas peuvent se combiner entre eux pour donner des cas composés (en tout une trentaine!). Cette complexité du système casuel ne se retrouve dans aucune autre langue du groupe turc, mais on connaît en turc ancien et dans quelques langues turques modernes des cas avec cumul de suffixes (turc ancien *-dın-tın*, *-ga-ru*, *biz-na-täg* «comme nous»; özbek *taš-qa-rı* «à l'extérieur», *menim-čä* «selon moi»), qui peuvent être considérés comme des composés. De toute façon, cet article de J. Benzing donne à réfléchir sur le mode de formation des cas en turc, où, par exemple, l'ablatif *-dan*, turc ancien *-dın*, paraît bien composé de *-da* + *-(ı)n*.

Le cinquième et dernier article de la série des *Tschuwaschische Forschungen* (1954) porte sur les noms de nombres ordinaux du tchouvache, où J. Benzing décèle l'emprunt d'un suffixe iranien: dans les inscriptions funéraires des *Bulgar* (pré-slaves) de la Volga, alias *Bolgar* (pour les distinguer des Bulgares slaves), aux environs de l'an 1300, on constate qu'à partir de «3e» le suffixe d'ordinal n'est pas (sauf rares exceptions) une variante de *-(i)nč* du turc ancien, mais *-(i)m*, dont le suffixe tchouvache correspondant est *-ĕm* /*-ăm*; forme le plus souvent élargie, dans la langue moderne, par le suffixe possessif de 3e pers. *-ĕš(ĕ)* /*-ăš(ĕ)*. Or, on trouve en turkmène, loin de l'aire linguistique tchouvache, des formes dialectales en *-im*, *i(i)m-ǰi*, *-(i)m-inǰi*, et un nom propre *Bǟšim* 'Quintus', à côté de *bǟšiminǰi* «le 5e». J. Benzing rapproche ce suffixe de l'iranien *-m* (persan-*om*: *sevvom* «3e», etc.) et considère d'autre part que le turc *bǟč*, *beš* «5» (qui n'a pas de correspondant «altaïque») est un emprunt à l'iranien *panǰ* /*penǰ*; de même que *Bǟšim*, son correspondant phonétique exact en bolgar de la Volga, *biälim* «5e» (tchouvache *l* correspond à turc *š*!) peut être rapproché du persan *panǰom* «id.».

Succédant, dans le volume édité par Claus Schöning, aux 5 articles de *Tschuwaschische Forschungen* qui en occupent les deux tiers, les 11 autres publications de J. BENZING concernant le domaine bolgaro-tchouvache reproduites par l'éditeur font figure de travaux mineurs, mais ne manquent pas pour autant d'intérêt. Elles se répartissent entre 5 comptes rendus et 6 articles originaux, dont 5 sur des questions d'étymologie: réfutation de l'hypothèse attribuant au bolgar certains emprunts hongrois; étymologies du bolgaro-turc *kermän* «fortification, ville», du russe *(o)vrag* «ravin», du tchouvache *zĕzĕ* «couteau» et *šălan* «églantine». Le dernier article reproduit, *Biler şehrinin fethi* (in *Türk Dili*, Ankara, 1946-47), est la traduction en turc, avec texte tchouvache en regard, d'un poème épique populaire fabuleux évoquant la conquête et la destruction de Biler, ancienne ville bolgare de la Kama, au sud-est de Kazan, par un personnage mythique, synthèse de Gengis-khan et de Tarmerlan.

Dans tous les travaux ici réunis de J. Benzing (et dans leurs notes abondantes) se manifestent, outre une vaste érudition, un sens critique aigu et un souci de poursuivre la recherche jusqu'au moindre détail significatif, avec un raisonnement logique clairement exposé. Rappelons que ses traités d'ensemble sur la langue tchouvache, ses précurseurs bolgars et ses antécédents hunniques, dans *Philologiae Turcicae Fundamenta I* (Wiesbaden, 1959, pp. 685-751) et dans *Handbuch der Orientalistik 1, 5, 1* (Leiden, 1983, pp. 61-71; reprise de l'édition de 1963), sont des travaux de base. Le présent livre leur apporte un complément précieux.

Louis BAZIN

Ute TORNOW, *Das Verb im Türkischen*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1994, 241 p.

Il s'agit ici, non d'un ouvrage théorique, mais d'un manuel pratique, très détaillé, destiné à donner à un public germanophone un catalogue aussi complet que possible, avec leurs significations, en allant des plus simples aux plus complexes, des formes extrêmement diverses qui constituent le système verbal du turc de Turquie contemporain.

La recension de ces formes (et de leurs éventuelles combinaisons) est donnée dans des tableaux présentant leur traitement phonétique et, si tel est le cas, leur conjugaison personnelle. Elle est suivie de nombreux exemples constitués d'énoncés courts, mais finis, traduits, en regard, par leur(s) équivalent(s) en allemand. Ces exemples ont le mérite d'être donnés dans une langue turque naturelle (ce qui n'est pas toujours le cas dans ce type de publications), et leur traduction allemande est à la fois précise et claire. Bien choisis pour aider les germanophones à apprendre le turc, ils peuvent aussi permettre à des Turcs de perfectionner leur compréhension et leur usage de l'allemand.

Un index soigneusement établi des suffixes turcs et de leurs combinaisons permet de trouver rapidement les passages du livre qui leur sont consacrés.

L'appendice bibliographique, réduit à onze titres en allemand ou en turc, aurait pu être utilement complété par la mention de quelques ouvrages fondamentaux (y compris en d'autres langues de grande diffusion).

Le plan méthodique, qui prend en compte la gradation des difficultés et des complexités, la quasi-exhaustivité des formes répertoriées, la clarté de la rédaction et de la présentation typographique font de ce livre d'initiation un instrument pédagogique efficace.

Louis BAZIN

Radovan SAMARDJITCH, *Mehmed Sokolovitch, le destin d'un grand vizir*, traduction de Mauricette Begić, L'Age d'Homme, 1994, 468 p.

L'initiative des éditions L'Age d'homme de publier en traduction française par Mauricette Begić la biographie de Mehmed Sokollu, parue en serbo-croate à Belgrade en 1971, permettra à un plus large public d'accéder à cet ouvrage. L'dée est heureuse car il s'agit sans conteste d'un travail important sur un sujet qui n'en a encore que peu inspiré, mais il faut pourtant regretter que l'éditeur n'ait pas cru devoir avertir le lecteur de certaines limites inhérentes à l'exercice de l'historien serbe. Le regretté Samardjitch, spécialiste reconnu des archives ragusaines et des sources occidentales du XVIe siècle dans ses travaux universitaires, conteur et moraliste de talent dans ses essais littéraires comme le présent livre, n'était en tout état de cause pas un ottomaniste et il ne prétendait pas l'être. Non qu'on puisse lui reprocher d'avoir ignoré des travaux ou des sources d'importance disponibles en langue turque, ni d'avoir insuffisamment recouru aux passionnantes évocations des principaux mémorialistes et chroniqueurs ottomans du temps: Feridun Bey, le propre secrétaire de Sokollu, Ali, Mustafa Selaniki, Ibrahim Peçevi; il s'est efforcé au contraire, avec l'aide de ses collègues ottomanistes de Belgrade, de prendre en compte l'essentiel à cet égard. En revanche, il lui a été impossible d'avancer dans la documentation la plus propre à renouveler la connaissance du personnage et de son œuvre, l'énorme masse des sources internes des archives ottomanes émanant du grand vizir ou se rapportant à lui. Dans ces conditions, il ne pouvait que retomber dans les voies tracées par ses quelques précurseurs en faisant la part du lion à l'activité diplomatique du grand vizir. Mais même si on admet ce parti, on se heurte fréquemment dans son récit à des appréciations contestables, des inexactitudes, probablement imputables à une expérience insuffisante des institutions ottomanes. Par exemple, quand on a cité le chiffre de 8 000 janissaires participant à la campagne de Sokolovitch dans le Banat en 1551, on n'est pas en droit d'estimer que ce chiffre ne représentait pas «le déplacement d'un grand nombre de régiments d'élite», si l'on sait qu'à cette époque les effectifs totaux des janissaires ne dépassaient pas 12 000 hommes. À propos des même janissaires, il circule à travers le livre des rumeurs qui tout en restant vagues sont inquiétantes et plutôt curieuses: il est question d'hommes «maintenus soigneusement en dehors de la vie... réduits à une expression humaine appauvrie, faute de pouvoir vivre des situations biologiques ou spirituelles quotidiennes...», ou ailleurs, sur les mêmes prémisses, d'individus «sans vie normale ni complète». Que faut-il comprendre? Dans le doute, il convient de rappeler qu'à l'époque de Sokollu, contrairement à la vision mythique et intemporelle des janissaires qui semble prévaloir ici, ces derniers étaient autorisés depuis fort longtemps déjà à se marier, et qu'une grande part d'entre eux vivaient bourgeoisement avec femme et enfants, en dehors des casernes, se mêlant le cas échéant de commerce, tout cela qui faisait d'eux des hommes «complets» ne les rendant d'ailleurs pas *ipso facto* plus recommandables...

Il ne manque pas d'autres points, plus ou moins secondaires, sur lesquels il serait permis d'ouvrir le débat: on ne peut certes pas prétendre aussi catégoriquement qu'il l'est fait à l'existence d'une loi successorale dans la dynastie ottomane, établissant nettement le droit de primogéniture. Ailleurs, l'auteur évoque sans sourciller les capitulations franco-ottomanes de 1535, allant jusqu'à prétendre qu'en 1569, «il n'y avait aucune raison si ce n'est politique de les renouveler», alors que si il a jamais existé, ce traité politique et commercial serait de 1536, en suivant le décompte moderne des années, mais que surtout on a remarqué depuis longtemps qu'il y avait d'excellentes raisons de considérer qu'il n'avait jamais été ratifié par Soliman et n'était donc pas entré en vigueur[1]. Samardjitch est également bien contestable quand il prétend que l'ultime campagne de Soliman en 1566, «comme les campagnes précédentes», ne visait à rien de moins qu'à la prise de Vienne, étape «vers les pays les plus riches d'Europe». De même encore, il se contredit sur les origines de la sultane Nūr Banū, favorite de Selim II et mère de Murad III: s'il s'abstient de la rattacher à la grande famille vénitienne des Venier comme on l'a fait abusivement, il la qualifie néanmoins en un endroit de «vénitienne rusée appartenant à la famille des Baffo...amenée captive de Corfou par Hayreddin Barberousse», pour la présenter plus loin comme «descendante de la famille Baffo de Corfou»; en fait, le débat reste ouvert à ce jour sur la mystérieuse origine de cette influente sultane[2]. À deux reprises, l'auteur insiste sur le fait que les princesses ayant épousé des «esclaves» du sultan n'avaient pas le droit d'engendrer des mâles, mais il n'en cite pas moins des hommes, apparemment en bonne santé, issus de semblables unions. Que penser donc de la prétendue interdiction?

On relève même quelques flottements sur une institution pourtant à la source des destinées de Sokollu et donc d'une importance cruciale pour l'ouvrage, celle du *devşirme*, le «ramassage» de garçons chrétiens des villages des Balkans et d'Asie mineure. Ce ramassage est désigné avec régularité dans l'ouvrage comme l'«impôt du sang», expression contestable (qui fleure son XIXe siècle) et en tout cas trompeuse: ainsi lit-on que les jeunes gens étaient réquisitionnés par les «collecteurs d'impôts», alors que leur recrutement était le fait de missions *ad hoc* constituées de janissaires, sans aucun rapport avec les agents du fisc proprement dit. Il y a surtout chez Samardjitch le présupposé que tous ces garçons passaient par le corps des janissaires, les fantassins de l'armée régulière du sultan, quitte pour certains d'entre eux à en sortir ultérieurement pour entrer dans d'autres corps ou accéder à de hautes charges de l'État. Suivant ce raisonnement, il ne met pas en doute que Sokolovitch, comme les autres, soit entré, adolescent, dans les rangs des janissaires. C'est méconnaître (et de fait, il n'en sera jamais question au long du livre) que, dès le recrutement, une première sélection séparait, en fonction de leurs aptitudes présumées

[1] Cf. G. Zeller, «Une légende qui a la vie dure: les capitulations de 1535», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, II, pp. 127-132; H. Inalcık, art. «Imtiyāzāt», *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., III, p. 1213; J.-P. Laurens, «Les célèbres articles franco-ottomans de février 1535: la transmission de leur texte; leur caractère» dans *Ordonnances des rois de France, règne de François Ier*, VIII, Paris, 1972, pp. 503-574. Reconnaissons pourtant que tout n'est pas encore élucidé dans cette affaire: cf. J. Matuz, «À propos de la validité des capitulations de 1536 entre l'Empire ottoman et la France», *Turcica*, XXIV, 1992, pp. 183-192.

[2] Cf. dernièrement, B. Arbel, «Nūr Bānū (c. 1530-1583): A Venetian Sultana?», *Turcica*, XXIV, 1992, pp. 241-259.

et donc des espérances qu'on fondait sur eux, les *adjemi oğlan,* catégorie inférieure qui rejoindrait en effet, après une formation réduite, le corps des janissaires que seuls quitteraient par la suite ceux qui se seraient particulièrement distingués — et encore pour des promotions limitées —; et d'autre part les *iç oğlan* («garçons de l'intérieur»), l'élite à laquelle était réservée une éducation beaucoup plus développée dans le cadre des palais impériaux, seuls ces derniers ayant des chances d'atteindre aux hautes fonctions dont le grand vizirat représentait l'échelon suprême[3].

Ce mode de recrutement des élites politico-militaires avait pour conséquence, paradoxale à nos yeux d'observateurs accoutumés à envisager les réalités politiques dans le cadre de l'État-Nation, que cet État musulman consubstantiel à une dynastie de souche turque (même si les princes, tous fils de concubines non-turques, étaient de sang parfaitement mélangé, ce qui, soit dit en passant, relativise le souci de ne pas «entacher la pureté de leur lignée» qui leur est prêté un peu vite ici) était un empire gouverné, défendu et agrandi par une classe dirigeante pour l'essentiel d'origine chrétienne et non-turque. Sans doute les gouvernants ottomans étaient-ils parfaitement conscients de cette diversité ethnique et religieuse et de la réalité de groupes déterminés au sein de leurs sujets; mais d'autres clivages étaient plus opératoires dans leur représentation de l'État et de la société comme celui opposant les musulmans, adeptes de la vraie foi, et les *zimmi,* sujets mécréants protégés du sultan; ou celui opposant les *askeri*, agents militaires, civils et religieux du pouvoir, investis d'une parcelle d'autorité et exempts d'impôts, et les *reʿaya*, les producteurs, assujettis à l'impôt. Or, quelle que fût la diversité d'origines des garçons issus du *devşirme,* celle-ci passait au second plan derrière les qualités de musulmans et d'*askeri* qu'ils acquéraient en devenant les esclaves (*kul*) du sultan. Les Occidentaux avaient beau parler, depuis longtemps déjà, de Turquie et de Turcs, et donner au sultan entre autres l'appellation de «Grand Turc», ce dernier ne l'entendait pas ainsi: il réservait pour sa part la dénomination de turc aux tribus frustes d'Anatolie, et n'aurait pas eu l'idée d'appliquer ce terme, somme toute péjoratif, à lui-même ni à aucun de ses officiers: il était le «padichah de l'islam» et ses esclaves servaient l'empire musulman, lequel était peuplé de vrais croyants et de *zimmi.*

Le schéma que nous venons d'esquisser n'est pas celui qu'on retrouvera à l'arrière-plan des formulations et des raisonnements de Samardjitch. Non qu'il méconnaisse, bien entendu, le caractère foncièrement pluri-confessionnel et multi-ethnique de l'empire dont il traite, allant jusqu'à parler d'«un empire qui en raison de sa population composite n'était ni turc ni islamique», ce qui est acceptable à s'en tenir aux réalités démographiques, mais ne prend pas en compte l'idéologie de cet empire qui en effet ne se veut pas turc mais se revendique bien comme musulman. Il est tout aussi conscient des origines parfaitement cosmopolites de la classe dirigeante dont il n'est pas le dernier à multiplier les exemples, débusquant allégrement sous le pacha bon teint l'Albanais ou le Bosniaque, le Serbe, le Hongrois ou le Calabrais. Il n'empêche. Il sera constamment question dans le livre de Turquie, d'État turc, d'armée turque, de personnel politique turc et, le cas échéant, de ce qui distingue les Turcs des non-Turcs. L'utilisation de ce vocabulaire inadéquat mène parfois à des anachronismes particulièrement criants comme lorsque Lala Mustafa pacha, le Sokolovitch adversaire inexpiable du grand vizir, est dit faire élever

[3] Cf. V.L. Ménage, art. «Devshirme», et H. Inalcık, art. «Ghulam», IV[e] partie dans *E. I,* II, pp. 1111-1117; B. Papoulia, *Ursprung und Wesen der «Knabenlese» im Osmanischen Reich*, Munich, 1963.

avec des têtes de vaincus persans «une tour à la gloire éternelle de la Turquie»; ou encore à un certain degré d'incohérence, quand le kapoudan pacha Kılıç Ali Pacha, calabrais d'origine, est présenté comme le chef du parti des «Turcs belliqueux», auquel doit faire face le Serbe Sokolovitch... Rassurons-nous, cette terminologie inopportune n'est pas chez notre auteur l'instrument d'un nationalisme vulgaire comme le passé ottoman en suscite régulièrement. Pas plus d'«anti-turquisme primaire» chez lui, que de «serbolâtrie» (tout juste peut-être un parti pris anti Habsbourg à l'origine de développements invariablement négatifs sur cet empire et ses souverains...). Mais il n'en demeure pas moins vrai que les concepts adoptés sont, comme on va le voir, des outils dont il a besoin pour expliquer la singularité et l'exceptionnelle grandeur de son héros.

Plus que la vie d'une personne, c'est une carrière qui est retracée, celle d'un grand ministre si entièrement investi dans sa fonction et dont l'action est à ce point centrale que son histoire se confond avec celle, tumultueuse et grandiose, de l'immense empire dont il a la charge. Bien peu d'aperçus intimes faute de sources adéquates, mais c'est le lot de toutes les biographies des grands acteurs de l'histoire ottomane, un des écueils du genre et qui serait à peu près désespéré si les ragots des bailes vénitiens, impérieusement appelés par le réalisme politique de la Sérénissime, ne fournissaient opportunément quelques aliments à nos curiosités psychologiques ou autres: encore est-ce nettement moins vrai pour Sokollu que, par exemple, pour ses maîtres Selim II et Murad III sur qui la matière ne manque pas. Au chapitre des sentiments du grand vizir dont le fort «penchant pour les femmes» est tout de même mentionné, nous apprendrons seulement qu'il épousa Esma Sultan, fille du prince qui deviendrait Selim II — beaucoup plus jeune que lui et qui le harcela au nom de sa jalousie. Parmi les enfants qu'elle lui donnera, Kurd Bey deviendra gouverneur d'Herzégovine mais mourra prématurément et sera tendrement pleuré. L'idée d'une idylle entre le vizir et la grande dame de l'empire, fille chérie et influente du Magnifique, veuve de Rustem pacha, est fugitivement et fort prudemment suggérée: «la sultane Mihrimah que les sentiments ou la raison avaient d'une manière déclarée ou discrète, rapprochée de Sokolovitch, plus discret encore».

C'est donc l'«animal politique» qui tient toute la place, toujours prêt à faire face aux événements, à se hisser à leur hauteur avec ce qu'il faut de jugement et de hardiesse; homme de sagesse et de réflexion («chaque parole qu'il prononce est préméditée et vise un but que peu remarquent mais que tous devinent»...). Ayant raison contre les autres, il est aussi supérieurement habile à déjouer leurs intrigues et à retourner en sa faveur des décisions qu'il avait vainement cherché à contrer, des événements qu'il n'avait pu éviter: il était défavorable à la conquête de Chypre dont ses rivaux s'étaient faits les champions, mais l'île ayant été néanmoins conquise, il saura s'en faire accorder les revenus par Selim II. Prudent et modéré, il est aussi celui qui, se mettant au diapason d'une époque qui repousse les limites du monde et de toutes parts élargit les horizons, se lance en visionnaire quelque peu utopiste dans la construction du canal Don-Voga. Telle est du moins l'interprétation suggérée de la campagne d'Astrakhan de 1569, qui n'a pas livré tous ses mystères[4]. Les vastes perspectives asiatiques ne l'empêchent d'ailleurs pas de connaître mieux qu'aucun de ses prédécesseurs ou contemporains ottomans la situation politique de l'Europe occidentale dans sa complexité et de faire plus que personne pour

[4] Cf. A. Bennigsen, «L'expédition turque contre Astrakhan en 1569 d'après les registres des "Affaires importantes" des Archives ottomanes», *Cahiers du monde russe et soviétique*, VIII, 1967, pp. 427-446.

l'insertion de son pays dans le système des états européens. Il n'est pas jusqu'au reproche de cupidité et de corruption, lancé par les Vénitiens, dont il ne ressortira d'une certaine façon blanchi: «en fait le grand vizir amassait et dépensait sans compter une fortune car c'était là, soigneusement conçue et utilisée, une des méthodes qui devaient lui assurer pouvoir et prestige».

Mais suffisait-il que le grand vizir pût apparaître comme une incarnation de l'homme d'État idéal pour que le maître de Belgrade laissât un temps ses travaux universitaires habituels et entreprît de raconter sa vie? Il est clair qu'il y fallait autre chose: que cette vie eût commencé (vers 1505) dans le village de Sokolovitchi, non loin de Rudo, dans la circonscription de Višegrad, en d'autres termes que le héros, Serbe de Bosnie, appartînt à sa manière, au panthéon serbe national, mais c'est cette manière qui, précisément, faisait problème et ne contribuait pas peu à faire de l'entreprise une gageure. Les vicissitudes du destin de cette nation avaient fait de son fils le plus illustre le plus invétéré des «collabos», attachant lui-même le «joug» qui asservissait son peuple. Comment peut-on être Serbe! Historien lucide, l'auteur n'imagine pas un instant de dédouaner son héros en lui prêtant on ne sait quel double jeu par lequel il aurait feint son attachement à l'islam et à l'empire, tout en défendant sous ce masque les intérêts de son peuple et de sa foi d'origine contre ceux de son maître. Tout au contraire, Samardjitch ne manque pas une occasion d'affirmer l'authenticité de son adhésion à l'islam, quand bien même sa conversion fut forcée et vint interrompre une vocation monastique orthodoxe, évoquant le prosélytisme musulman du grand vizir à l'égard de sa propre famille (père et mère compris)[5] et de ceux qu'il appréciait jusqu'au baile de Venise Tiepolo, lequel en restait passablement déconcerté. Il ne met pas davantage en doute, le lavant a posteriori des calomnies de ses adversaires, la loyauté de son attachement au sultan et à l'État ottoman, marquant au contraire combien cette construction politique incarnait pour Sokollu, envers et contre tout, l'État idéal établi pour l'éternité. Mais c'est de manière plus subtile que le grand homme est néanmoins «récupéré» pour la nation et la culture serbes. Peut-être parce qu'il avait été enlevé à un âge relativement avancé (16 à 18 ans), après de bonnes études au monastère de Mileševa, le jeune Bayo, futur Mehmed Pacha, aurait échappé à cette rupture de l'évolution normale de la personnalité, à cette amputation de l'*ego* habituellement causée à l'individu par la pratique du *devşirme*, faisant de l'entrée au service du sultan un recommencement absolu. L'auteur rapporte à ce propos une anecdote hautement symbolique, relative aux origines de Piyale Pacha, un collègue de Sokolovitch, gendre du sultan, grand amiral puis vizir: «on disait que le sultan Suleyman l'avait trouvé dans une campagne en Hongrie, nu dans un fossé où il avait été jeté pour y être dévoré par les loups». La nudité du jeune corps exprime bien l'anonymat et la vulnérabilité de celui que le sultan sauve de la mort pour le rendre à la vie, en en faisant sa créature: tout est dit de l'esprit de l'institution, jusqu'aux relents de pédérastie diffuse qui s'en dégagent. Chez Sokolovitch au contraire, il n'y aurait pas eu ce *fossé* entre l'avant et l'après du *devşirme,* mais «une évolution, un développement continu... Et donc il a gardé ses racines serbes... Il garda donc en lui toute sa vie, certains souvenirs et sentiments, des opinions et des doutes. Cette mémoire de ses origines, il pouvait — tout en se transformant — la déposer dans cette région cachée de sa conscience, d'où elle revient plus tard sous forme d'impulsions...»

[5] Voir à ce sujet l'arbre généalogique de Sokollu Mehmed pacha et de ses descendants dans J.-L. Bacqué-Grammont, H.O. Lacqueur et N. Vatin, *Stelae Turcicae*, II, Istanbuler Mitteilungen-Beiheft 36, Tübingen, 1990, pl. n° 49.

La clef du personnage serait là dans cette continuité psychique qui ferait toute la différence avec ses pairs, les autres «Turcs» (désignés parfois aussi, pour éviter l'inconséquence terminologique, comme «Levantins»), lui conférerait cette supériorité intellectuelle et morale, cette solidité du psychisme et du caractère qui assurèrent sa longue suprématie: «cela constitua le noyau de son caractère, décida de son apparence exceptionnelle et fut l'une des bases de son succès et de sa renommée».

Dans toute biographie, il y a une thèse, un schéma dans lequel se résume la conception que l'auteur se fait de son personnage: le Sokollu de Samardjitch me parait tenir tout entier dans les lignes que je viens de citer.

Dès lors, il est permis de lui conserver son patronyme de Sokolovitch, sans jamais lui donner celui de Sokollu sous lequel il s'imposa pourtant à l'empire et au monde, et surtout de reconnaître en lui des traits typiquement serbes, faisant sa singularité dans son milieu de transplantation: «originaire lui-même d'une région où les hommes étaient pondérés, le vizir se sentait proche d'un Vénitien (le baile Tiepolo) pour cette raison qui le différenciait des Turcs aux réactions toujours imprévisibles». De sa bienveillance envers les esclaves, mal comprise autour de lui, il est précisé qu'elle «ne provenait pas uniquement de son attachement à son pays natal où la conception orientale de l'homme en tant qu'objet n'existait pas». Ailleurs, il sera crédité de la «morale patriarcale du Serbe», étant «originaire d'un pays où les hommes sont réputés pour leur sérieux». Il n'est pas jusqu'à son ralliement total au pouvoir «turc» qui ne relèverait à son tour, en dernière analyse, d'un trait de caractère serbe: «Typologiquement parlant, Mehmed Sokolovitch présente les traces visibles du Moyen Age — le Moyen Age serbe —, le caractère indécis du petit hobereau de village à la recherche d'une charge plus importante, qui accepte facilement un nouveau maître...»

Son attachement à ses origines qui lui fera répandre le bruit qu'il descendait des despotes de Serbie, se marque d'autre part par son souci d'appeler auprès de lui, les faisant venir du pays, les membres prometteurs de sa famille, ce qui lui permet à la fois de se «ressourcer» et de se constituer, en les poussant dans de hautes fonctions, un réseau de fidèles: «la famille des Sokolovitch, importante par le nombre et le rang, lui fournit constamment la sève nécessaire pour qu'il ne restât pas l'un de ces hommes tristes de Turquie, sans passé...».

Que les grands de l'empire aient alors développé des stratégies clientélistes fondées entre autres sur des affinités familiales ou géographiques n'est en effet pas contestable. Faut-il pourtant suggérer par les termes choisis une conscience nationale ou raciale achevée comme lorsque l'intérêt vigilant du grand vizir pour les recrutements de janissaires est expliqué par «cette raison... qu'il y avait là de ses compatriotes sur lesquels il pourrait plus tard s'appuyer...» ou faut-il donc, à l'inverse, interpréter l'opposition du vizir d'origine albanaise Kodja Sinan pacha à Sokolovitch et à ses partisans comme une volonté d'éliminer peu à peu «les dignitaires d'origine slave»?

Samardjitch fait bien entendu toute la place qu'elles méritent aux initiatives de Mehmed Pacha qui manifestent de façon éclatante la mémoire de ses origines: sa connivence avec les Serbes dans la campagne qu'il mène au Banat en 1551, en tant que *beylerbey* de Roumélie; son rôle en 1557, alors qu'il n'est encore que «troisième vizir» dans la restauration par la Porte du patriarcat serbe de Peć, confié à Makariye, son frère ou du moins «un très proche cousin»; ses complaisances aussi envers les retors Ragusains — «cela avant tout, note l'ambassadeur de France, François de Noailles, parce qu'il est serbe et né tout près de la ville de Raguse» — les superbes monuments surtout dont il fait bénéficier

Belgrade et «le pays de son peuple, du Banat jusqu'à l'Herzégovine» par le biais de ses nombreuses fondations pieuses.

Ces faits sont sans aucun doute éloquents: incontestablement, le grand vizir a gardé avec son pays et son peuple d'origine dont il n'avait d'ailleurs pas oublié la langue, une relation privilégiée, un lien en effet indestructible. Mais de quelle manière faut-il qualifier la nature de ce lien? Convient-il bien d'y voir la source de tout ce qui fit l'originalité et la supériorité du grand homme? Était-il donc le seul parmi ses pairs à avoir ainsi levé la malédiction du *devşirme*, en préservant une certaine continuité de sa personnalité? Qu'en était-il d'ailleurs dans la réalité de cette abolition du passé imputée au *devşirme* et ne nous donne-t-on pas des effets de cette institution une image trop théorique? Autant de questions qu'on pourrait poser.

Mais faut-il trop multiplier les questions d'historien, de spécialiste ottomaniste devant un tel livre? Qu'avec toute la science et l'honnêteté dont on soit capable, on n'écrive pas l'histoire tout à fait de la même façon à Belgrade, à Ankara ou à Paris, en 1970 ou vingt-cinq ans plus tard, sont des évidences qui n'ont pas besoin de longs commentaires. De plus, il est clair qu'avec cet ouvrage, Radovan Samardjitch voulait se mettre quelque peu en congé de la science universitaire et de ses normes austères auxquelles il a par ailleurs sacrifié. Ce n'est pas seulement le professeur, c'est l'homme entier qui s'exprime ici, riche sans doute d'un énorme bagage documentaire accumulé et maîtrisé au long des années, mais plus largement d'une sensibilité, d'une imagination, d'une sagesse, modelées à travers bien des expériences et bien des lectures. D'où les maximes ponctuant le récit de notes souvent amères et désabusées, moralisantes parfois, les portraits hauts en couleur que l'auteur anime des frémissements de sa propre sensibilité, les récits où l'historien semble mobiliser des réminiscences de Shakespeare ou de Tolstoï ou de tel compatriote romantique qui l'aura fait vibrer, comme dans l'inoubliable récit de la vie *post mortem* du Magnifique, non pour se faire romancier ou dramaturge lui-même, mais pour ne pas rester trop en deçà des événements fabuleux qu'il relate, pour donner toute la mesure de l'histoire dont son héros fut le pivot.

Gilles VEINSTEIN

EHESS

IN MEMORIAM NICOARĂ BELDICEANU (1920-1994)

Nicoară Beldiceanu s'est éteint le 19 décembre 1994 à Grigny (Essonne). Depuis plusieurs années une cruelle maladie le tenait à l'écart du milieu de ses collègues ottomanistes et turcologues, dans lequel il a longtemps occupé une place à part, de première importance.

N. Beldiceanu est né le 25 février 1920 à Bucarest. C'est peu dire qu'à travers les avatars ultérieurs de sa vie, ses origines roumaines resteront ineffaçables, dans les intérêts du savant, comme dans les sentiments et les passions de l'homme. Dans la lettre chaleureuse qu'il lui adressa publiquement à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, P. Ş. Năsturel, son compatriote, son collègue, son ami, nous apprend que N. Beldiceanu était issu d'une famille d'origine transylvaine devenue moldave et qu'il comptait deux savants parmi ses ancêtres proches: son grand-père paternel, Nicolae N. Beldiceanu, était un archéologue réputé pour ses fouilles de Cucuteni et d'autres sites de Moldavie; son aïeul maternel, Ioan Nadejde, était un spécialiste du droit coutumier et du droit comparé roumains. L'épouse de ce dernier, Sofia, sœur du peintre Octav Băncilă, descendait du boyard Ion Neculce, fameux chroniqueur moldave (ca. 1672-1745)[1].

Ses premières études universitaires se déroulèrent à la faculté des lettres de Bucarest où il obtint la licence de lettres en 1943. Ses maîtres furent les grands historiens roumains de l'époque: si le plus illustre d'entre eux, Nicolas Iorga, avait disparu dès 1940, assassiné de la façon

[1] P. Ş. Năsturel, «Lettre ouverte à M. Nicoară N. Beldiceanu pour son prochain 70e anniversaire», *Buletinul Bibliotecii Române,* XV(XIX), 1989, Fribourg i. Br., 1989, pp. 97-106.

la plus horrible par les «légionnaires» de la Garde de Fer, il reçut en revanche les enseignements de G. I. Brătianu, victime lui aussi de son engagement politique, dont il commentera la publication, beaucoup plus tard, en 1969, du grand livre: *La mer Noire, des origines à la conquête ottomane* (bibl. n° 23); de P. P. Panaitescu, de C.C. Giurescu et de V. Papacostea. De ce dernier, il devient l'assistant à l'Institut d'Etudes balkaniques, en 1945-1946; et c'est lui qui l'envoie à Istanbul à la fin octobre 1946, afin qu'il se spécialise dans les études turques. Rappelé dans son pays en septembre 1948, Beldiceanu se déclare réfugié au moment où il aurait dû s'embarquer, sous le motif «Disagreement with communist regime», d'après le certificat du bureau de Turquie de l'International Refugee Organization (IRO). D'octobre 1948 à la fin octobre 1949, il demeure à Istanbul où il vit de «petits travaux», puis il se rend à Paris où, sur la demande de l'IRO, il est accueilli dans un premier temps par le Centre Benoît Malon.

Commence alors pour N. Beldiceanu une nouvelle période d'études universitaires, d'abord à Paris, à l'Ecole des Langues orientales et à la Sorbonne, puis à Munich. Dans cette seconde ville, il est l'élève du maître bavarois de l'histoire ottomane Franz Babinger et soutient une première thèse sous la direction de ce dernier, sur le thème: «Der Feldzug Bajezid's II. gegen die Moldau und die Schlachten bis zum Frieden von 1486». C'est à Munich également qu'il épouse, le 9 août 1956, une autre élève de Babinger se signalant déjà par l'excellence de sa formation orientaliste et la pertinence de son jugement historique, Melle Irène Steinherr: l'union qu'il noue alors et dont naîtra un fils, Nicolas, en 1959, s'accompagnera d'une étroite et féconde collaboration scientifique.

Le couple s'établit à Paris et c'est désormais dans la région parisienne que s'écoulera la vie de N. Beldiceanu qui obtient la nationalité française le 22 avril 1963. A partir de mars 1969, il se fixe à St. Michel-sur-Orge, commune de banlieue qui n'a pas tout perdu de son charme champêtre. Il y trouve des conditions favorables à son existence de chercheur: de la place pour les livres; du calme pour la réflexion; un accès, somme toute rapide, aux bibliothèques et séminaires parisiens.

En 1955, il avait été admis comme stagiaire de recherche au Centre National de la Recherche scientifique (CNRS) où il était devenu attaché de recherche en 1963. La même année, il soutient une «thèse française», sous la direction du byzantiniste Paul Lemerle — qui restera l'un de ses maîtres les plus marquants —, sur le thème: «Contribution à l'étude des

mines d'argent de Serbie, de Bosnie et de Macédoine au XVe siècle d'après des actes ottomans inédits» (thèse complémentaire pour le doctorat d'Etat). Dix ans plus tard, en 1973, il soutenait à la Sorbonne une thèse sur travaux qui, sous l'intitulé «Institutions et économie de l'Empire ottoman», intégrait toutes ses publications antérieures, et notamment la dernière d'entre elles, consacrée à la ville ottomane au XVe siècle. Il obtint ainsi le titre de docteur d'Etat ès lettres et sciences humaines avec la mention très honorable.

Muni de ces titres, il poursuivit sa carrière de chercheur au CNRS en gravissant successivement tous les échelons: chargé de recherche en 1966, maître de recherche en 1978; enfin, directeur de recherche de 1ère classe en 1985. Il atteignit l'âge de la retraite en 1986, soit à un moment où celui-ci fut en France un peu plus bas que dans les périodes précédentes et suivantes: manque de chance pour un homme chez qui le métier comptait tant!... Le CNRS n'en avait pas moins été un cadre idéal pour ce chercheur né, qui n'aspirait qu'à se consacrer à ses recherches, à leur fournir tout le temps qu'elles réclament, libéré de toute autre obligation majeure. En retour, un cas comme le sien justifiait pleinement la reconnaissance que le CNRS d'alors accordait encore au bien-fondé de la recherche individuelle, et la confiance que plaçait cet organisme dans l'aptitude de chacun à réguler son propre travail.

A vrai dire, deux autres types d'activité prirent place dans son emploi du temps, mais elles étaient complémentaires et nullement concurrentes de la recherche. De 1965 à 1991, il assura une conférence à l'École pratique des Hautes Études, IVe section, intitulée: «Bibliographie et sources de l'histoire ottomane». Par ce biais, il put entretenir un contact permanent avec un petit groupe d'auditeurs et de disciples de France et d'autres pays, qui s'est d'ailleurs renouvelé avec les années, et exercer ainsi pleinement son influence. Dans ces séminaires du mardi matin, dont l'auteur de ces lignes fut un bénéficiaire assidu, il communiquait les premiers résultats de ses recherches en cours, présentait et commentait (avec vigueur parfois, nous en reparlerons) des publications récentes («on en revient chaque fois avec plusieurs fiches», m'avait dit, au début, une habituée pour me convaincre, s'il était besoin, de l'imiter). Il guidait surtout nos premiers pas dans le déchiffrement et l'interprétation d'actes ottomans de la fin du XVe siècle dont il nous livrait à la fois les photocopies et les clefs — terribles et fascinants grimoires qu'il apprivoisait pour nous! Maître sans indulgence, mais non sans générosité, il permit une heureuse éclosion à beaucoup de ces premières publications qui ont

du mal à naître... Plusieurs générations d'ottomanistes, parisiens ou de passage à Paris, lui doivent ainsi le plus solide de ce qu'ils savent.

Sa participation à l'édition de revues scientifiques était un autre prolongement naturel de son activité de chercheur: il fut ainsi membre du comité de rédaction de la *Revue des études islamiques* de 1968 à 1975, puis de celui de la revue *Turcica* de 1975 à 1991. A cette seconde revue en particulier, il contribua non seulement par des articles réguliers, mais en prodiguant de salutaires leçons de rigueur au reste du comité de rédaction dans le choix des textes, de même qu'il encourageait celui-ci à alimenter une abondante rubrique de comptes rendus, facteur indispensable, professait-il avec justesse, de la vitalité d'une revue.

L'idée première de Victor Papacostea, en incitant son jeune assistant à se tourner vers la turcologie, avait été vraisemblablement de lui permettre d'apporter par ce détour (le recours aux chroniques ottomanes, notamment) une contribution originale à l'histoire roumaine qui restait son principal intérêt, comme celui de ses concitoyens. Telle fut en effet l'orientation première des travaux de N. Beldiceanu. D'ailleurs, quand, par la suite, elle eut cessé d'être exclusive, cette orientation ne disparut pas pour autant. L'histoire des premières relations entre Roumains et Ottomans, les caractères des premières décennies de la domination ottomane sur d'anciennes possessions moldaves, ou encore le statut, sous le régime ottoman, des «Valaques des Balkans» ou Aroumains, forment un des thèmes principaux et récurrents de cette œuvre. On discerne d'ailleurs dans les dernières années un regain sensible d'intérêt pour le pays natal et son histoire, marqué notamment par une série de contributions régulières sur des «sujets roumains», au *Buletinul bibliotecii române* de Fribourg en Bresgau, entre 1984 et 1988. En outre, la chute du régime communiste lui permit in extremis un retour inespéré en Roumanie: il fut dans l'année 1991 professeur associé de l'Université Al. I. Cuza de Iassy.

Entre-temps ses intérêts historiques s'étaient élargis et d'historien ottomaniste des pays roumains, il était devenu ottomaniste à part entière, s'attaquant à l'Empire ottoman *per se*, dans ses aspects institutionnels, démographiques, économiques et sociaux, en allant des règnes des premiers sultans jusqu'au début du XVIe siècle. Ces objectifs lui avaient d'abord été assignés par l'analyse d'ordres et de règlements sultaniens de cette époque, conservés dans plusieurs manuscrits de la section orientale de la Bibliothèque nationale de Paris, et parmi lesquels, il attacha une attention particulière à la question complexe de la législation

minière ottomane dans les Balkans. Mais il fit ensuite le «saut» dans les archives ottomanes elles-mêmes, tout spécialement dans l'immense fonds des archives de la «Présidence du Conseil» (*Başbakanlık arşivi*) à Istanbul: désormais, durant de longues années, la famille traversa chaque été l'Europe, le volant de la voiture vaillamment tenu par Madame Beldiceanu, pour passer des heures studieuses dans l'*okuma salonu* des archives, allant de découvertes en découvertes à travers les plus anciens spécimens de la série des «registres de recensement» (*Tapu ve Tahrir Defteri*), l'un des fleurons de ces archives. Par l'ampleur et la rigueur de ces dépouillements, les deux chercheurs, souvent désignés par le personnel et les habitués comme «le couple», acquirent une expérience hors pair de ces sources, complétée par des investigations dans d'autres fonds d'Istanbul et d'Ankara. Il en sortit non seulement l'étude fondamentale de N. Beldiceanu sur le *timar* ottoman, mais de nombreuses monographies régionales, anatoliennes ou rouméliotes, écrites selon les cas à deux ou quatre mains.

C'est également sur la base de ces premiers *defter* que N. Beldiceanu s'engagea, à la fin des années soixante-dix et dans les années quatre-vingt, dans une voie nouvelle qui donnera naissance à un pan important de son œuvre: il s'agissait, pour reprendre son expression, de mettre «les sources ottomanes au service des études byzantines». Partout où la domination ottomane prend directement la suite d'une domination byzantine, aussi bien à Trébizonde qu'en Thessalie, en Macédoine ou en Morée, les plus anciens recensements ottomans jettent une lumière rétrospective sur les assises économiques et sociales de monastères, d'églises, de grandes familles de la période byzantine, tout en en fixant le devenir sous les nouveaux maîtres. Plusieurs études substantielles se succédèrent dans cette direction, souvent écrites en collaboration avec le byzantiniste ami, M. Năsturel. Elles offraient une sorte de pendant à la quête menée simultanément par Mme Beldiceanu-Steinherr sur l'écho des institutions des principautés pré-ottomanes d'Anatolie dans les premières sources ottomanes.

Si cette œuvre a donc fait place à des intérêts variés, elle est restée cantonnée dans une période bien définie, celle que couvrent les premières sources d'archives ottomanes, jusqu'au règne de Soliman le Magnifique. Cette restriction allait de pair avec une conception de la recherche historique, marquée avant tout par la prudence. N. Beldiceanu ne s'aventurait pas dans des domaines dont il n'avait pas une expérience personnelle approfondie: il lui fallait avoir eu le contact direct avec les

sources concernées. La littérature secondaire ne comptait guère pour lui ou, plutôt, ne commençait à compter qu'assortie, non pas seulement de l'édition mais du fac-similé des documents en cause. Le travail sur le document, son analyse, notamment à travers l'épreuve de la traduction; son élucidation par l'élaboration d'un appareil critique: tels étaient, selon lui, l'alpha et l'oméga du métier d'historien. Avant de «faire des théories», comme il disait, il fallait savoir de quoi on parlait: il a consacré de nombreuses études à quantité de termes dont le sens n'est expliqué, ou du moins correctement expliqué, dans aucun dictionnaire, et que les documents s'obstinent pourtant à employer. Presque tous ses articles sont accompagnés d'un glossaire auquel il accordait tous ses soins. Dans ces conditions, les hypothèses lui paraissaient tout juste bonnes pour la conversation: il leur accordait rarement la dignité de l'écrit. Pour lui qui rêvait d'une «ottomanologie» rattrapant son retard par rapport à d'autres disciplines, comme la byzantinologie, ayant bénéficié d'une tradition érudite beaucoup plus ancienne; d'une ottomanologie fondée sur des bases de granite, quantité de publications hâtives et téméraires ne méritaient que sarcasmes. Ses comptes rendus, souvent redoutables, en portent la marque. «Je ne sais pas comment ces gens travaillent!...», soupirait-il, avec accablement. Mais il était animé d'une véhémence toute particulière contre les traces qu'il décelait sans peine dans l'historiographie sud-est européenne de son temps, d'un chauvinisme mêlé de marxisme vulgaire, avec lequel, décidément, il resta toujours en «disagreement».

Il aura vécu assez longtemps néanmoins pour voir tomber des idoles soi-disant indestructibles qu'il regardait comme ses ennemis personnels. Quant à ses élèves, ils peuvent déjà mesurer combien son insensibilité aux modes intellectuelles, qui les frustrait parfois, comportait une promesse de durée pour ses travaux et de validité toujours renouvelée pour son enseignement.

G.V.

PUBLICATIONS DE NICOARĂ BELDICEANU*

Livres

1. *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, t. I, *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds turc ancien 39*; coll. *Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age*, t. III, Paris-La Haye, 1960, 196 p. + 1 carte h.t.
2. *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, t. II, *Règlements miniers, 1390-1512*; coll. *Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen Age*, t. VII, Paris-La Haye, 1964, 422 p. + 1 pl. + 1 carte.
3. *Recherches sur la province de Qaraman au XVIe siècle. Études et actes*, Leyde, 1968, 129 p.; hors série du *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, t. XI/1. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
4. *Code de lois coutumières de Meḥmed II. Kitāb-i qavānīn-i ʿörfiyye-i ʿosmānī*, Wiesbaden, 1967, 39 p. + 66 pl.
5. *Deux villes de l'Anatolie préottomane: Develi et Qaraḥiṣār d'après des documents inédits*, Paris, 1973, 66 p. + 13 pl. h.t.; hors-série de la *Revue des études islamiques*, t. XXXIX/2, Paris, 1971. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
6. *Recherche sur la ville ottomane au XVe siècle. Étude et actes*; coll. *Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul*, t. XXV, Paris, 1973, 466 p.
7. *Le monde ottoman des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie*; Variorum Reprints, Londres, 1976, 340 p. + 1 photo h.t.
8. *Le timar dans l'Etat ottoman (début XIVe-début XVIe siècle)*, Wiesbaden, 1980, 122 p.
9. *XIV. yüzyıldan XVI. yüzyıla osmanlı devletinde timar* (Le timar dans l'Etat ottoman du XIVe au XVIe siècle), Ankara, 1985, 12p. + 115 p.

Mémoires et articles

1. Problema tratatelor Moldovei cu Poarta în lumina cronicei lui Peçevi (Les traités conclus par la Moldavie avec la Porte à la lumière de la chronique de Peçevi): *Balcania*, t. V/1, Bucarest, 1942, p. 393-407.
2. Les Roumains ont-ils participé à la bataille d'Ankara?: *Balcania*, t. VIII, Bucarest, 1945, p. 147-153.

* Dans cette bibliographie ne sont pas inclus les comptes rendus (si ce n'est les *review articles*) ni les articles à caractère politico-historique, peu nombreux d'ailleurs.

3. Books and Periodicals: Roumania (Bibliographie roumaine sur le Moyen Orient): *Oriens,* t. II/2, Leyde, 1949, p. 334-347. (En collaboration avec A. Decei).
4. Les Roumains à la bataille d'Ankara. Quelques données sur leur organisation militaire dans la péninsule balkanique: *Südost-Forschungen*, t. XIV/2, Munich, 1955, p. 441-449.
5. *Lex valachica* dans un kanunname du sultan Selim Ier: *Proceedings of the twenty second congress of orientalists held in Istanbul*, sept. 15th to 22, 1951.
6. La crise monétaire ottomane au XVIe siècle et son influence sur les principautés roumaines: *Südost-Forschungen*, t. XVI/1, Munich, 1957, p. 70-86.
7. La région de Timok-Morava dans les documents de Meḥmed II et Selīm I: *Revue des études roumaines*, t. III-IV, Paris, 1957, p. 111-129.
8. Une source ottomane relative à la campagne de Suleymān le Législateur contre la Moldavie (1538): *Acta historica*, Societas Academica Daco-Romana, t. I, Rome, 1959, p. 1-17. (En collaboration avec G. Zerva).
9. La campagne ottomane de 1484: ses préparatifs militaires et sa chronologie: *Revue des études roumaines*, t. V-VI, Paris, 1960, p. 67-77.
10. Les études roumaines à l'étranger en 1956, 1957 et 1958 et complément des années antérieures: *Revue des études roumaines*, t. V-VI, Paris, 1960, p. 282-326. (En collaboration avec V. Buescu, N. Djuvara, Laetitia Turdeanu-Cartojan, E. Turdeanu).
11. Un règlement minier ottoman du règne de Süleymān le Législateur: *Südost-Forschungen*, t. XXI, Munich, 1962, p. 144-167 + 4 pl. h.t. (En collaboration avec Irène Beldiceau-Steinherr).
12. La conquête des cités marchandes de Kilia et de Cetatea Albă par Bāyezīd II: *Südost-Forschungen*, t. XXIII, Munich, 1964, p. 36-90.
13. Acte du règne de Selīm I concernant quelques échelles danubiennes de Valachie, de Bulgarie et de Dobrudja: *Südost-Forschungen*, t. XXIII, Munich, 1964, p. 91-115. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
14. Recherches sur la réforme foncière de Meḥmed II: *Acta historica*, Societas Academica Daco-Romana, t. IV, Munich, 1965, p. 25-39.
15. Quatre actes de Meḥmed II concernant les Valaques des Balkans slaves: *Südost-Forschungen*, t. XXIV, Munich, 1965, p. 103-118. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
16. Actes de Süleymān le Législateur concernant les mines de Srebrnica et Sase: *Südost-Forschungen*, t. XXVI, Munich, 1967, p. 1-21.
17. Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane (1450-1550): *Revue des études islamiques*, t. XXXIV (1966), Paris, 1967, p. 83-132 + 10 pl. h.t.
18. Recherches autour de *qars*, nom d'une étoffe de poil: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. XXXI/2, Londres, 1968, p. 330-346. (En collaboration avec J. Hamilton).
19. Kilia et Cetatea Albă à travers les documents ottomans: *Revue des études islamiques*, t. XXXVI/2, Paris, 1968, p. 215-262.
20. La Moldavie ottomane à la fin du XVe siècle: *Revue des études islamiques*, XXXVII/2, Paris, 1969, p. 239-266 + 1 carte + 2 pl. h.t.

21. A propos du code coutumier de Meḥmed II et de l'œuvre juridique d'Aḥmed Hersekzāde: *Revue des études islamiques*, t. XXXVIII/1, Paris, 1970, p. 163-172.
22. Un Paléologue inconnu de la région de Serres: *Byzantion*, t. XLI, Bruxelles, 1971, p. 5-17 + 2 pl. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
23. En marge d'un livre sur la mer Noire: *Revue des études islamiques*, t. XXXIX/2, Paris, 1971, p. 389-393.
24. Un acte sur le statut de la communauté juive de Trikala: *Revue des études islamiques*, t. XL/1, Paris, 1972, p. 129-138 + 1 pl.
25. Le vozarlıq: une institution ponto-danubienne: *Südost-Forschungen*, t. XXXII, Munich, 1973, p. 73-90.
26. A propos d'un livre sur les lois pénales ottomanes: *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, t. XVII/2, Leyde, 1974, p. 206-214.
27. Les Valaques de Bosnie à la fin du XV[e] siècle et leurs institutions: *Turcica*, t. VII, Paris-Strasbourg, 1975, p. 122-134.
28. Déportation et pêche à Kilia entre 1484 et 1508: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXXVIII/1, Londres 1975, p. 40-54 + 1 pl. h.t. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
29. Marġarid: un timar monastique: *Revue des études byzantines*, t.33, Paris, 1975, p. 227-255.
30. A propos d'un registre de cadastre de 1455, bürüme, günlük, laġator: *Turcica*, t. VIII/1, Paris-Strasbourg, 1976, p. 272-278.
31. Le timar de Muṣliḥ ed-Dīn, précepteur de Selīm Šāh: *Turcica*, t. VIII/2, Paris, 1976, p. 91-109 avec 5 fac-similés.
32. Biens monastiques d'après un registre ottoman de Trébizonde (1487), monastères de la Chrysokephalos et du Pharos: *Revue des études byzantines*, t. 35, Paris, 1977, p. 175-213.
33. Le commandant de la forteresse de Qayṣeri en 1498: *Bulletin d'études orientales*, Institut Français de Damas, t. XXIX, Damas, 1977, p. 25-31 avec 1 fac-similé.
34. Règlement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVI[e] siècle): *Südost-Forschungen*, t. XXXVII, Munich, 1978, p. 1-40 avec 12 fac-similés. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
35. Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zichna aux XIV[e] et XV[e] siècles: *Jahrbücher der österreichischen Byzantinistik*, t.27, Vienne, 1978, p. 269-285. (En collaboration avec P. Ş. Năsturel).
36. Riziculture dans l'empire ottoman (XIV[e]-XV[e] siècle): *Turcica*, IX/2-X, Paris-Strasbourg, 1978, p. 9-28 avec 1 fac-similé. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
37. La démographie de Trébizonde d'après des documents ottomans: *Byzantion*, t. XLIX, Bruxelles, 1979, p. 587-590. (Note sur la thèse de H.W. Lowry, *The Ottoman Tahrir defters as a Source for Urban Demographic History: The Case Study of Trabzon (ca. 1486-1583)*, Los Angeles, 1977, XVII + 332 p. + XL tableaux + 2 graphiques + 10 cartes).
38. Biens des Grands Comnènes en 1461 d'après un registre ottoman: *Byzantion*, t. XLIX, Bruxelles, 1979, p. 21-41.

39. L'empire de Trébizonde à travers un registre ottoman de 1487: *Archeion Pontou*, t.35, Athènes, 1979, p. 54-73.
40. Le timar dans l'Etat ottoman (XIVe-XVe siècles): *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles)*, coll. École Française de Rome n°44, Rome, 1980, p. 743-753.
41. Recherche sur la Morée (1461-1512): *Südost-Forschungen*, t. XXXIX, Munich, 1980, p. 17-74 avec 10 fac-similés. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
42. Un faux document concernant Radoslav Sampias: *Turcica*, t. XII, Louvain-Paris-Strasbourg 1980, p. 161-168. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
43. *Gečim*: une armure pour homme et cheval: *Turcica*, t. XII, Louvain-Strasbourg-Paris, p. 169-173 + 1 pl. h.t. (En collaboration avec Christiane Villain-Gandossi).
44. En marge d'une recherche concernant les relations roumano-athonites: *Byzantion*, t. L/2, Bruxelles, 1980, p. 617-623. (Note sur la thèse dactylographiée de P. Năsturel, *Les documents roumains du Mont Athos. Contribution à l'histoire des relations roumano-athonites du XIVe siècle au milieu du XVIIe siècle*, Université de Paris IV, 1979, 556 p.)
45. Les sources ottomanes au service des études byzantines. *Baştina* et dîme à Trébizonde: *Studien zur Geschichte und Kultur des vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Leyde, 1981, p. 1-11.
46. Biens des Amiroutzès d'après un registre ottoman de 1487: *Travaux et Mémoires*, coll. du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, t.8 (hommage à Paul Lemerle), Paris, 1981, p. 63-78. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
47. Recherches sur les Ottomans et la Moldavie ponto-danubienne entre 1484 et 1520: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, 1982, p. 48-66 avec 2 fac-similés. (En collaboration avec M. Cazacu et J.-L. Bacqué-Grammont).
48. Populations chrétiennes et franchises dans l'Etat ottoman: *Atti del seminario internazionale*. I- *Lo Stato e il potere nel Rinascimento, Materiali di storia*, 5; per Federico Chabod (1901-1960), *Annali della Facoltà di Scienze Politiche*, Perugia, a.a. 1980/81, 17, Perugia, 1982, p. 101-111.
49. Les Qavāzid/Kabazitès à la lumière d'un registre ottoman de Trébizonde: *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, coll. Istituto Universitario Orientale, seminario di studi asiatici, XIX, Naples, 1982, p. 41-54.
50. La Thessalie entre 1454/55 et 1506: *Byzantion*, t. LIII, Bruxelles, 1983, p. 385-388.
51. Structures socio-économiques à Lemnos à la fin du XVe siècle: *Turcica*, t. XV, Louvain-Paris-Strasbourg, 1983, p. 247-266.
52. 1484 osmanlı seferi askeri hazırlıkları ve kronolojisi (trad. Z. Arıkan): *Belleten*, t. XLVII, fasc. 186 (avril 1983), Ankara, 1984, p. 598.
53. Structures socio-économiques d'un village de Macédoine: Aksilopigadi/Ṣarmısāqlū (1464/65): *Byzantion*, t. LIV, Bruxelles, 1984, p. 26-58 + 3 pl. de fac-similés h.t.

54. Insemnări asupra Românilor din Balcani la lumina surselor otomane (Notes sur les Roumains des Balkans): *Buletinul Bibliotecii Române*, t. XI (XV), serie nouă, Freiburg i. Breisgau, 1984, p. 1-14.
55. Le monastère de la Théosképastos à la lumière d'un recensement ottoman de Trébizonde: *Byzantion*, t. LV, Bruxelles, 1985, p. 269-331. (En collaboration avec P. Năsturel).
56. Pe marginea unei cărţi de istorie Românilor. Feudalismul românesc- (En marge d'une histoire sur les Roumains. Le féodalisme roumain): *Buletinul Bibliotecii Române*, t. XII (XVI), serie nouă, Freiburg i. Breisgau, 1985, p. 279-286.
57. Sunt Vlahii amintiţi în oġuznāme? (Les Valaques sont-ils mentionnés dans l'Oġuznāme?): *Buletinul Bibliotecii Române*, t. XII (XVI), serie nouă, Freiburg i. Breisgau, 1985, p. 287-292.
58. Bāyezīd Ier et la capitulation des moines des Météores: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplement VI, XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen, Stuttgart, 1985, p. 151-152.
59. Timariotes chrétiens en Thessalie (1454/55): *Südost-Forschungen*, t. XLIV, Munich, 1985, p. 45-81 avec 4 fac-similés.
60. Note asupra birului, câtorva dregătorii din Principate şi robilor tătari (Notes sur le «bir», quelques charges courantes dans les principautés et les esclaves tatares): *Buletinul Bibliotecii Române*, t. XIII (XVII), serie nouă, Freiburg i. Breisgau, 1986, p. 1-16.
61. Corinthe et sa région en 1461 d'après le registre TT 10: *Südost-Forschungen*, t. XLV, Munich, 1986, p. 37-61 avec 17 fac-similés. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
62. Les biens du monastère d'Aya Sofya à Trébizonde dans la région d'Aqdjaabad avant 1461: *Afierôma ston Niko Svorôno* (hommage à Nikos Svoronos), t. I, Rethymno, 1986, p. 325-344.
63. Notes sur le «bir», les esclaves tatares et quelques charges dans les pays roumains: *Raiyyet rüsûmu, Essays presented to Halil Inalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students. Journal of Turkish Studies*, t.10, Harvard University, 1986, p. 7-13. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
64. Corinthe et les revenus concédés au sanğaqbeg de Morée en 1461: *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi, Istanbul, 23-28 eylûl 1985, Tebliğler III, Türk Tarihi I* (Actes du Ve congrès international de turcologie, Istanbul 23-28 septembre 1985, Communications III, Histoire turque I), Istanbul, 1986.
65. Une mesure ottomane d'origine balkanique pour les liquides: le čabur: *Turcica*, t. XIX, Louvain-Strasbourg-Paris, 1987, p. 225-245 avec 9 pl. de fac-similés. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
66. Românii din Herţegovina (XIII-XVI) (Les Roumains d'Herzégovine; XIIIe-XVIe siècles): *Buletinul Bibliotecii Române*, t. XIV (XVIII), serie nouă, 1987/88, Freiburg i. Breisgau, 1988, p. 83-102.
67. Les informations les plus anciennes sur les florins ottomans: *A Festschrift presented to Ibrahim Artuk on the occasion of the 20th anniversary of the*

Turkish Numismatic Society, Istanbul, 1988, p. 49-64. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinher).
68. Les recensements ottomans effectués en 1477, 1519 et 1533 dans les provinces de Zvornik et d'Herzégovine: *Turcica*, t. XX, Louvain-Strasbourg-Paris, 1988, p. 159-171. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr et P. Ş. Năsturel).
69. Biens du monastère Sainte-Sophie de Trébizonde dans plusieurs bandons du pays à la charnière de la conquête: *Byzantion*, t. LX, Bruxelles, 1990, p. 25-89 + 4 pl. h.t. (En collaboration avec P. Ş. Năsturel).
70. Les Roumains des Balkans dans les sources ottomanes: *Études roumaines et aroumaines*; coll. Sociétés européennes, 8, Paris-Bucarest, 1990, p. 11-19.
71. *E Thessalia stèn periodo 1454/55-1506* (La Thessalie entre 1454/55 et 1506), trad. Aleka Angelopoulou: Thessaliko Emerologio, t.19, Larissa, 1991, p. 97-135. (En collaboration avec P. Ş. Năsturel).
72. Les droits prélevés sur les terres de labour dans les Balkans et en Anatolie à l'époque ottomane (XIVe-XVIe siècles): *Südost-Forschungen*, t. L, Munich, 1991, p. 61-118. (En collaboration avec P. Ş. Năsturel).
73. L'influence ottomane sur la vie urbaine des Balkans et des principautés roumaines: *La culture urbaine des Balkans (XVe-XIXe siècles)*, Belgrade, 1992, p. 23-29.
74. Ştiri ottomane privind moldova ponto-dunăreană (1486-1520) (Sources ottomanes concernant la Moldavie ponto-danubienne 1486-1520): *Anuarul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol"*, t. XXIX, Iassy, 1992, 85-117 + 6 pl. (L'auteur signe Beldiceanu-Nadejde).
75. Considérations sur la chronologie des sources ottomanes et ses pièges: *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V.L. Ménage*, Istanbul, 1994, p. 15-29. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr).
76. Colonisation et déportation dans l'État ottoman (XIVe-début XVe siècle): *Méthodes d'expansion et techniques de domination dans le monde méditerranéen (XIe-XVIe siècles)*. (En collaboration avec Irène Beldiceanu-Steinherr). **
77. Documents ottomans en rapport avec l'Europe du sud-est (fin du XIVe-début du XVIe siècle): *Archiv für Diplomatik* .

Contributions à des ouvrages collectifs

78. Bükresh: *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Paris-Leyde, 1956, p. 1338-1339.
79. Eflak: *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Paris-La Haye, p. 705-706.
80. Ibrail: *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Paris-La Haye, p. 1209.
81. Bajazet Ier: *Hommes d'Etat célèbres*, t. III, éd. Mazenod, Paris, 1970, p. 300-303.
82. *Nouveau glossaire nautique d'Augustin Jal*
a - Lettre A, partie roumaine, Paris-La Haye, 1970, LXI p. + 52 p. + 1 photo.

** Les numéros 76 et 77 sont sous presse.

b - Lettre B, partie roumaine, Paris-La Haye, 1972, 112 p.
c - Lettre C, partie roumaine, Paris-LaHaye, 1978, p. 167-382.
d - Lettres D-E, partie roumaine, Paris-La Haye, 1983, XXI +217 p.
e - Lettre F, partie roumaine, Paris-La Haye, 1986, VIII + p. 601-708.

83. L'organisation de l'Empire ottoman (XIVe-XVe siècles): *Histoire de l'Empire ottoman*, sous la direction de R. Mantran, chap. IV, p. 117-138.
84. Le monde turc: *L'histoire médiévale en France, bilan et perspectives*; textes réunis par M. Balard, Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, Paris, 1991, p. 348-351.
85. Le monde turc: *Bibliographie de l'histoire médiévale en France (1965-1990)*, textes réunis par M. Balard, Paris, 1992, p. 314-316.